



215

الإسلام والمسيحية

تأليف
د. أليسكي جورافسكي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

215

الإسلام والمسيحية

تأليف

د. أليسكي جورافسكي



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

مقدمه المراجع

الدراسة التي بين أيدينا والتي يقدمها لنا أليكسي جورافسكي عن «المسيحية والإسلام» تتميز، بين العديد من الدراسات المماثلة، بميزتين مهمتين: أولاهما شمولها وتعمقها في قضية العلاقة بين الإسلام والمسيحية، وثانيتهما: تحري الموضوعية والبعد عن ألوان التحامل المعهودة في مثل هذه القضية الحساسة.

والكتاب إذ يلقي الضوء على تاريخ العلاقة بين الإسلام والمسيحية بدءاً من ظهور الإسلام حتى عصرنا الحاضر، فإنه بذلك يمهد السبيل إلى الفهم المتبادل بين الجانبين والبعد عن الأحكام المسبقة والمفاهيم المغلوطة من أجل قيام حوار مثمر وبناء بين المسيحية والإسلام. والعنوان الجانبي للكتاب يفصح عن هدف المؤلف من كتابه وهو الانتقال من مرحلة «التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم».

ومن هنا فإن الكتاب ذو أهمية بالغة بالنسبة للقارىء المسلم والمسيحي على السواء. فوضوح الرؤية ـ والذي يهدف إليه الكتاب ـ من شأنه أن يزيل الكثير من العقبات ويفتح الطريق أمام حوار بين الديانتين من أجل خير الإنسان وأمنه واستقراره.

والواقع أن قضية الحوار قد أصبحت تشكل في عالم اليوم ضرورة من ضرورات العصر للتغلب على العديد من المشكلات الحياتية على جميع

المستويات، أو ـ كما يقول المؤلف ـ: إن الحوار قد أصبح إحدى السمات المميزة للعصر الحالي.

وإذا كان هذا يعد أمرا ملحا في الأمور غير الدينية فإن الأمر يبدو أكثر إلحاحا في العلاقة بين الأديان، لما للدين من أثر لا يمكن تجاهله في حياة الناس أفرادا أو جماعات. ومن أجل ذلك يقول بحق عالم اللاهوت الألماني المعروف «هانز كونج»:

«لن يكون هناك سلام بين الأمم مالم يكن هناك سلام بين الأديان، ولن يكون هناك سلام بين الأديان مالم يكن هناك حوار بين الأديان».[1]

والأمر الجدير بالملاحظة أن مبادرات الحوار بين الإسلام والمسيحية قد صدرت في معظمها في العصر الحاضر من الجانب المسيحي في الغرب وبخاصة بعدما أصدر الفاتيكان بيانه الشهير عن الإسلام عام1965. والواقع أن الدعوة إلى الحوار قد قوبلت في بادىء الأمر ببعض الشكوك والمخاوف من بعض الدوائر الإسلامية، ولكن سرعان ما تبدلت الأمور، وأصبح هناك الآن اقتناع تام حتى لدى الجهات الدينية الرسمية على الجانب الإسلامي بضرورة الحوار والمشاركة فيه بفاعلية. فنحن نعيش اليوم في عصر لم يعد فيه مكان للانعزال والتقوقع. فالعالم أضحى ـ كما يقال كثيرا ـ مثل «قرية كونية» يعتمد فيها كل على الآخر. وهذا أمر يقتضي تعاونا وتآلفا.

والحوار هو السبيل إلى بلوغ الهدف والوصول بالبشرية إلى بر السلام. فمستقبل الإنسانية جمعاء ـ كما يقول المؤلف أيضا ـ يتعلق بحل إشكالية التفاهم المتبادل بين الشعوب.

والمؤلف إذ يعرض واقع التصورات الغربية عن الإسلام عبر مراحل التاريخ فإنه يشير إلى ماكان منتشرا في المجتمعات الغربية من تصورات مشوهة عن الإسلام والمسلمين. وهي تصورات تصدم مشاعر المسلمين في أغلب الأحيان، ولكن المؤلف كثيرا ما ينبه إلى خطأ هذه التصورات وعدم اتفاقها مع الواقع.

ومن المهم بالنسبة للمسلمين أن يتعرفوا وجهات النظر الغربية هذه عبر مراحل التاريخ، لأنها، لا تزال، بشكل أو بآخر، تشكل الخلفية الفكرية لما

(*) Hans kung: Projekti weltethos,p. 171, Munchen 1990

يدور في الأوساط الغربية اليوم ـ وبخاصة في وسائل الإعلام هناك ـ من فهم خاطىء وتصوير مشوه لتعاليم الإسلام. ولعل ذلك يحفز المسلمين على أن يعملوا ـ بأسلوب علمي بعيد عن الانفعالات والعواطف ـ على تصحيح هذه التصورات الخاطئة عن الإسلام. والأمر لا يقتصر في واقع الأمر على الجانب النظري فقط، بل وينسحب على مسارات السلوك الإسلامي أيضا حتى يكون متفقا مع ما يشتمل عليه الإسلام من تسامح وتراحم ومحبة وسلام.

ونحن إذ نقدر للمؤلف جهده الكبير الذي بذله في إعداد هذا الكتاب فإننا لا نريد أن نغض الطرف عن بعض وجهات النظر التي ذكرها المؤلف في ثنايا كتابه والتي نرى من جانبنا أنها مخالفة للحقيقة. وقد قام المترجم مشكورا بإضافة الهوامش العديدة لتوضيح الحقيقة، كما قمنا من جانبنا أيضا بإضافة بعض الهوامش الضرورية في هذا الصدد.

وقد انصبت مراجعتنا للكتاب على مراجعة المادة العلمية فقط ولم نتعرض لمراجعة الترجمة المنقولة عن الأصل الروسي. ولكن لا يفوتنا أن نشهد للمترجم بقدرته الفائقة وتمكنه الواضح من التعبير السليم بأسلوب عربي رصين. والكتاب يعد إضافة مهمة للمكتبة العربية، وإثراءً للنقاش حول موضوع العلاقة بين الإسلام والمسيحية بهدف الخروج من أسر العقد القديمة والمفاهيم المغلوطة على كلا الجانبين، والتطلع في الوقت نفسه إلى مستقبل مشرق ينعم فيه الإنسان مسلما كان أو مسيحيا بالأمن والاطمئنان

محمود حمدي زقزوق

نائب رئيس جامعة الأزهر. القاهرة

مقدمه المترجم

كتاب الباحث الروسي أليكسي جورافسكي «المسيحية والإسلام: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم»، الذي نقدمه اليوم إلى قرائنا العرب من أهم المؤلفات الصادرة في العقدين الأخيرين حول هذه المسألة الحساسة. وتنبع مكانته في رأينا من قوة منهجه العلمي الصارم، الذي نلمس تفاصيله من الصفحات الأولى، حيث يتوقف الكاتب ليحدد ويضبط مفهوم الحوار، الذي يشكل الركيزة الكبرى والهدف الجوهري العام لهذا المؤلف. معتمدا في مقاربته المنهج التاريخي ـ الثقافي، الملائم لهذه الدراسة أكثر من غيره من المنطلقات والمناهج. وبرأيه فإن الحوار الإسلامي ـ المسيحي في ملامحه الكبرى، ليس إلا عملية تفاعل ثقافي ـ تاريخي جرت وتجري بين الشرق والغرب. وهو لا ينطلق من فراغ في معالجته لمثل هذه المسألة المهمة، وإنما يعود إلى مجموعة ضخمة لمؤلفين رواد سبقوه في وضع أقدامهم ومن ثم لبناتهم في البنيان الذي يرتفع عاليا في ميدان الدراسات المهتمة بقضايا الحوار والتقارب والتفاهم بين الحضارات والشعوب والأديان. ومع ذلك، فإننا نتفق معه بالقول: إنه لم تجر إلى الآن سوى محاولات علمية قليلة لمناقشة هذه المسائل من باب علم اجتماعيات الدين. والمؤلف يستعرض بدقة تأريخية ـ تحليلية عظيمة مراحل العلاقة بين الإسلام والمسيحية، بدءاً من ظهور الإسلام. مع تركيزه على المرحلة الإسلامية الأولى،

حيث لعب المسيحيون السوريون دوراً وسيطا مهماً جدا في الاتصال الثقافي بين الغرب والمشرق العربي.

ولكي يدرك القارىء طبيعة الموقف الغربي أو ملامح «الصدمة الأولى» لظهور الإسلام، يفرد المؤلف فصلا للحديث الموثّق عن صورة الإسلام في الفكر الديني ـ الفلسفي الأوروبي. حيث كان تأثير الإسلام قد عمّ ميادين الحياة الأوروبية المختلفة في القرون الوسطى، بما في ذلك: المعيشية والتجارية ـ الاقتصادية والسياسية والأدبية والعلمية والفلسفية. ثم يتوقف مطوّلا عند نماذج من التصورات الأوروبية، التي عدت ظهور الإسلام «تحديا» يتطلب رداً ومقاومة وتدميراً. ورغم تلك المواقف الارتكاسية من طرف بعض أدباء أوروبا ومفكريها وهيئاتها الكنسية، فقد شهدت القرون الوسطى أوسع مثاقفة بين الجانبين، وكان الأوروبيون الأكثر اقتباسا من آداب العرب المسلمين وعلومهم وأساليبهم التأليفية. ويدلل جورافسكي على صحة ذلك بفصل يستند إلى عشرات المصادر والمراجع الغربية. وفي موضع آخر يكشف المؤلف عن الصورة المرسومة للإسلام والمسلمين في الوعي الأوروبي (أواخر القرون الوسطى). إذ أن موقف مسيحية أوروبا من الإسلام في تلك المرحلة حددته محطتان رئيستان: أولادهما، ضرورة التعلم منه، كونه الأقوى والأعلم من جهة، وثانيتهما، التصارع معه والتصدي له كعقيدة غريبة ومعادية من جهة أخرى.

وضمن هذا التوجه الأخير ظهرت مدارس ترجمة القرآن وكتب المجادلة مع المسلمين في الحواضر الأوروبية الكبرى، ونزعات التبشير بالمسيحية بين المسلمين. ومن ذلك أن مطران طليطلة الفرنسيسكاني ريموند لول وضع خطة مفصلة لإعداد الكوادر التبشيرية المحترفة، وأقام لتحقيق هذه الغاية مراكز تعليمية متخصصة. ونستنتج من خلال ما نقله جورافسكي من مواقف وآراء أن تصورات المسيحيين الأوروبيين حول المبادىء العقيدية للمسلمين لم تكن واحدة، بل تحمل ألوانا وتوجهات غير متطابقة.

ثم يناقش المؤلف الأنماط الذهنية المتكونة عن الإسلام في الوعي الأوروبي في العصر الحديث. حيث إنه بدءاً من القرن السادس عشر أصبح المفكرون المسيحيون (في أوروبا) يعودون إلى مبادىء الإسلام، ليس بهدف المناظرة والمساجلة معه مباشرة، بل من أجل استخدامها وسيلة في

المجادلات اللاهوتية والفلسفية والمذهبية المحتدمة فيما بينهم. ويستعرض المؤلف بدقة عالية وروح موضوعية فائقة مصنفات ودراسات أوروبية كثيرة ظهرت في ذروة عصر الأنوار (القرن الثامن عشر)، ومع ذلك، فإنها كانت مشحونة بالمواقف والقوالب النمطية ـ الدوغمائية، التي شاعت في القرون الوسطى. ويبين المؤلف كيف أن ما يسمى بـ «علم الإسلاميات» الغربي ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية الاستراتيجية لتقاسم العالم. أو أنه تزامن على الأقل مع ارتفاع الأصوات الأوروبية، الداعية إلى «استعادة السيطرة على الأراضي المقدسة» و«تحريرها» من أيدي «مغتصبيها المسلمين».

على أننا نرى أن أهم فصلين في الكتاب ضمن التوجه الحالي للحوار الإسلامي ـ المسيحي، يتمثلان في الدراستين المعمقتين للمذهب الديني ـ الفلسفي عند الفيلسوف المسيحي ـ الروسي (الأرثوذكسي) فلاديمير سولوفيوف، ورؤية المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسينيون، الذي يُمثل «علم الإسلاميات» الكاثوليكي حول الإسلام وطبيعة العلاقة بينه وبين هذه الديانات الإبراهيمية الثلاث.

وإذا كانت المباحث المشار إليها يمكن أن تصنف ضمن منهج تأريخ المواقف الفكرية للعلاقة التنافسية ـ التصادمية بين ممثلي المسيحية والإسلام (عدا سولوفيوف وماسينيون، بوصفهما ممهدين للحوار بين الأديان التوحيدية الثلاثة)، فإن الفصول اللاحقة (بدءاً من الفصل السادس) تجسد المواقف العملية، وتحلل الوثائق الخاصة بالحوار الإسلامي المسيحي، لاسيما الرؤية الكاثوليكية (نظرا لأنها المذهب المسيحي الغالب في أوروبا الغربية) المعاصرة لطبيعة الحوار مع الإسلام.

ومن أبرز التوجهات الجديدة لهذه الكنيسة، محاولة الاستقلال عن ظاهرة التطابق بينها وبين الثقافة الغربية، حيث صرح أكثر من بابا، وفي مناسبات ومؤتمرات رسمية بأن «التحول في ما يخص العلاقة بين الغرب والكنيسة الكاثوليكية أصبح حتميا». وبفضل هذا الكم من الوثائق يستطيع القارىء العربي أن يقف لأول مرة، وبشكل موضوعي على رأي الكنيسة العالمية (الكاثوليكية) المعاصرة، بشأن الموقف الجدي المتفهم من قضايا الشعوب الأفرو-آسيوية وتقاليدها الوطنية وثقافتها القومية، وحتى دياناتها

وعقائدها الخاصة. ونخص في هذا المجال الدراسة القيمة، التي تضمنها الكتاب حول قضايا ومسائل الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965). حيث أشار الكاتب إلى الطابع الإيجابي (للمرة الأولى خلال أربعة عشر قرنا)، الذي تحدثت من خلاله قرارات المجمع المذكور وبياناته وتصريحاته عن الإسلام والمسلمين.

إلى درجة أنه أيn̄د الوصف الذي أجمعت عليه المطبوعات الكاثوليكية عندئذ بخصوص الموقف الجديد للكنيسة تجاه الإسلام، حيث شبهته بـ «الانقلاب الكوبرنيكي». وهي مقارنة غير مبالغة، إذا أخذنا بالحسبان، أن رسالة البابابيوس الثاني عشر في نهاية الخمسينيات من هذا القرن (1957) رأت في انتشار الإسلام في أفريقيا «خطراً على الكنيسة»، وكانت بعض المؤلفات التوجيهية الأخرى تنظر في أواسط القرن الحالي إلى نشاط الإسلام بوصفه «كارثة» تضاهي «كارثة الشيوعية»!.

وبغية رسم لوحة دقيقة عن تطور الآراء والنزعات والاتجاهات داخل المجمع الفاتيكاني الثاني، ينقل جورافسكي إلى القارىء الأجواء المحيطة باللجان وتشكيلاتها، والتيارات الأساسية في المجمع، وأخيرا التصريح النهائي الصادر عنه بعد مناقشات مستفيضة حول «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية»، مفصلا في ظروف الفقرة الخاصة بـ «الديانة الإسلامية». إذ يحلل كل عبارة وردت في تلك الفقرة، والملابسات التي رافقت عملية إعدادها. مشيرا - بحق - إلى أن مشكلة «صدقية» الوضع النبوي لمحمّد، هي واحدة من الإشكاليات المزمنة في الحوار المعاصر بين المسيحية والإسلام. وفي موضع آخر يقدم المؤلف عرضا لأهم نقاط الاختلاف ونواحي الالتقاء والتفاهم بين الديانتين المذكورتين. مركزاً على فكرة محورية طرحها أكثر من باحث ومتخصص، تتمثل في أنه «إذا كان المسيح يحتل منزلة مركزية في المسيحية، فإنه يحتل المكانة نفسها تقريبا في توجه القرآن إلى المسيحيين». ومن ناحية أخرى، يتابع المؤلف بصبر رائع هذه المسألة المعقدة، من خلال استعراض جملة الملتقيات والندوات والحوارات الإسلامية - المسيحية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني - وكلها تدعو إلى «التقارب والتفاهم المتبادل». وقد أنشئت لجان دائمة لمتابعة هذا الحوار ومعاهد متخصصة ومجلات ومطبوعات دورية تتابع هذه المسألة بصورة

يومية دقيقة. ورغم ذلك كله، فالمؤلف يأخذ على الحوارات والملتقيات الكثيرة أنها «نخبوية» الطابع، ولا تحصل على مستوى جماهيري.

ومن أجل أن لا ينحصر موقفه في ملاحظات انتقادية تعقيبية، يقدم جورافسكي مساهمة قيمة - من وجهة نظرنا - في الأسس والنواحي الاجتماعية - الثقافية، التي يجب أن يقوم عليها الحوار الإيجابي الفعال بين المسلمين والمسيحيين.

وينهي المؤلف كتابه بفصل مطول عن مسيحيي الشرق الأدنى في ظل أغلبية إسلامية. بدءاً من ظهور الإسلام، ومرورا بالقرون الوسطى، وانتهاء بوضعهم في النصف الثاني من القرن الحالي، مع إعطاء تحليلات رقمية إحصائية لكل تجمع - مذهبي على حدة. ويفرد بحثا خاصا يضمنه رأي عدد من كبار دعاة النهضة والتنوير المسيحيين العرب في أساليب وطرق التخلص من التشرذم الطائفي والمذهبي، والانخراط في الحركة القومية العربية، التي لا تفرق في منطلقاتها وأهدافها بين مواطن وآخر، تبعا لانتمائه العرقي والطائفي والمذهبي. ويسلط الضوء على آرائهم، التي روجت عبر مجموعة واسعة من الصحف والمطبوعات الدورية والمؤلفات الموسوعية الأساسية في مسائل وإشكاليات يعانيها مجتمعهم العربي، مثل اللغة المستخدمة في طقوس الكنائس، ومشكلات العلمنة، والقومية، ودين الدولة... الخ، ويعطي الرواد المسيحيين القوميين حقهم من التقدير، عبر حديثه عن أيديولوجية العروبة في ضوء مسألة العلاقات الإسلامية - المسيحية في المنطقة العربية. مستنتجا أن مستقبل المسيحية في البلدان العربية، بانخراطها الكامل في حياة هذه البلدان، وأن تكون جاهزة لتحمل المصير نفسه مع المسلمين، مهما كان هذا المصير، دون بناء أوهام زائفة على الغرب، الذي لا يهمه سوى مصالحه الاستراتيجية التي تستفيد بصورة واسعة ومجانية من «العزلة الطائفية» ومن المشاعر السلبية و«عُصاب الأقلية»، ومن «الشعور بالتفوق» و«الهيمنة» و«التفرد» بالوطنية على «الآخر» أيضاً، والذي يتحول بين فترة وأخرى إلى اعتداء ومطاردة وحتى إلى «التهجير الجماعي»، والاتهام بـ «العمالة والخيانة».

ومن جانبنا، فإننا نعتقد أن كتاب «المسيحية والإسلام» يمهد لإرساء أسس موضوعية لا طائفية لحوارات حقيقية من أجل مزيد من التقارب

والاحترام المتبادل والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين من جهة، وبين الديانات والحضارات والعقائد البشرية جمعاء من جهة أخرى. كما نتوقع أن يحظى هذا الكتاب بالاهتمام الذي يستحقه من القارىء العربي الواعي، لاسيما أنه يفتح آفاقا جديدة لمقاربة هذه المسألة المعقدة في تاريخنا وثقافتنا وحياتنا اليومية الراهنة.

المترجم

تمهيد

في العقود الأربعة الأخيرة من هذا القرن ولدت في أوروبا أولا، وبعد ذلك في آسيا، أدبيات جديدة، أصبحت الآن واسعة الانتشار ومتنوعة الأشكال إلى أقصى الحدود، تتركز اهتماماتها عموما في بحث مشكلات الحوار بين الأديان. وعلى مدى السنوات الأخيرة عقدت لقاءات كثيرة، ومؤتمرات، وندوات، ومناقشات باشتراك ممثلي ديانات وعقائد مختلفة، كما ترافق ذلك بظهور عدد من المؤسسات والهيئات الدينية ومجموعات عمل، أخذت على عاتقها المساعدة على تطوير الاتصالات بين الديانات المختلفة، وتعميق التفاهم المتبادل بين أتباعها. فالحوار بين الأديان أصبح بحق إحدى السمات المميزة للعصر الحالي.

في عدد من المؤلفات (في ميدان علم الأديان)، غير المكرسة لإشكالية الحوار الديني، نجد أن هذه المسألة تُناقش كظاهرة سياسية وحسب، مثل الدعوة إلى إقامة جبهة المؤمنين في العالم ضد الوثنيين والملاحدة. صحيح، أن الدوافع السياسة ـ الأيديولوجية من المحركات المهمة لهذه الظاهرة، ولكن أن يُعزى إليها مضمون الحواء كله فهذا يظل أمرا غير موضوعي ولا يكشف الحقائق كاملة. فالحوار الديني يتحول إلى مشكلة وطنية أو قومية في المجتمعات غير المتجانسة دينيا وطائفيا، كما أنه يتحول إلى مشكلة عالمية، حيث تنمو العلاقات القومية والثقافية بإطراد وتوسع بصورة لا مثيل

لها من قبل. ويجذب الحوار بين الأديان فئات وشرائح عريضة من المؤمنين (سواء بإرادتها أو بغير إرادتها)، حيث يزداد وعيها وإدراكها لأهمية هذا الحوار، لاسيما في سياق التطور الاجتماعي ـ الثقافي للعالم المعاصر.

إن عولمة الحياة الإنسانة المعاصرة، تشكل في الواقع إحدى السمات الكبرى لعصرنا الحاضر. فالنمو المتصاعد للثقل النوعي للبلدان النامية في الاقتصاد العالمي وفي السياسة الدولية، ونهضتها الثقافية ـ التجديدية (سواء المرتبطة بتعرفها خصائص الثقافة العالمية وقيمها، أو بتنشيط التراث الثقافي التقليدي لهذه البلدان وإحيائه مجدداً)، والتأثيرات المتسارعة لمنجزات الثورة العلمية ـ التقنية، وعمليات الهجرة إلى قارات ومجتمعات أخرى، وتطور وسائل المعلومات والاتصال الجماهيري، والسياحة العامة (على نطاق جماهيري إن صح القول)، كل هذه المعطيات غيرت وجه العالم، وغيرت رؤية الناس وإدراكهم لهذا العالم الجديد أيضاً.

وبالإضافة إلى ذلك فإن تطور العلم، الذي أسهمت فيه العلوم الإنسانية إسهاما كبيرا (خاصة في ميادين: التاريخ، والاثنوغرافيا، والانتروبولوجيا، وعلم النفس)، أغنى كثيرا الرصيد العقلي للإنسانية جمعاء، بحيث ساعد بدوره على تكون نمط جديد من التفكير، وظهور أساليب وطرائق متجددة ـ مبدعة في دراسة الكون ومشكلاته العامة من زاوية إنسانية شمولية، بحيث يُعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظور وحدة التاريخ العالمي، والتطور الثقافي ـ الحضاري للإنسانية بأكملها.

إن فكرة وحدة النوع الإنساني ـ مثلها مثل فكرة التاريخية، التي تقوم على مبدأ التطور المتصاعد والتقدم المتواصل للإنسانية ـ طرحت للمرة الأولى ـ في قالب ديني ـ أسطوري ـ من قبل المسيحية. فالجماعات المسيحية الأولى، التي كانت موزعة في شتى أصقاع الإمبراطورية الرومانية وخارج حدودها، شعرت بترابطها وتوحدها الروحي ضمن «الكنيسة العالمية».

لكن المسيحية، التي ظهرت كديانة كونية ـ عالمية، كليانة شاملة ووعت نفسها كذلك، كان عليها أن تتواءم في مسيرتها التاريخية مع شعوب كثيرة، بحيث لا تتنافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضارات وخبرات وتقاليد اجتماعية إنسانية مختلفة. فالتراجع عن مبدأ «الكنيسة العالمية»، الذي صارت إليه

الكنائس غير الخلقيدونية (التي لم تكن ضمن خط المجامع الكنسية المنعقدة في خلقيدونيا)، وظهور اتجاهين في إطار المسيحية الأرثوذكسية (الأصولية) ـ الشرقي والغربي ـ كانت مرهونة في معظمها بتنصير ثلاثة مجالات ثقافية ـ تاريخية ضخمة، هي: الشرق الأدنى، الإمبراطورية الرومانية الشرقية والإمبراطورية الرومانية الغربية. والمسيحية بتصادمها مع العالم الثقافي لهذه الشعوب أو تلك، لم تستطع أن تحل نفسها ببساطة ويسر في محل ذلك العالم (الثقافي المذكور). كان على المسيحية أن تمتلك العالم الثقافي للشعوب الأخرى، أي أن تتبنى ملامحه وسماته الأساسية، بما في ذلك أهم صفاته الاثنوغرافية ـ الثقافية، التي ينظمها خيط واحد، يتمثل في الملاحم الشعبية، والحكايات، والأساطير، التي تؤكد عموما الشعور بالتفوق والبطولة والتمايز عن الغير في العادات والقيم والتقاليد.

ففي نهاية العصر القديم، وفي القرون الوسطى يمكننا أن نتتبع في المسيحية التأثيرات المتبادلة بين النزعات الداعية إلى التنسيق (مع الأديان الأخرى) والنزعات الكليانية أو الشمولية، التي ترى أنه يتوجب على المسيحية أن تستوعب الثقافات، وحتى الديانات الأخرى، وتضمها تحت جناحيها، وضمن أطرها العقائدية. وإننا لواجدون عند كبار المفكرين المسيحيين بدءا من أوغسطين وانتهاء بتوما الأكويني فكرة عامة ملازمة تقول: إن تطور الإنسانية يجب أن يفضي حتما إلى ملكوت المسيح وهو تطور يجب أن يستوعب في داخله العالم كله، وفي الوقت ذاته، «...فإن ملِكَنا على حق، أما غير المسيحيين فهم ليسوا على حق» («أغنية رولان»). في القرون الوسطى طرحت في أوروبا ـ على أرضية مسيحية ـ الوحدة الثقافية للشعوب الرومانية ـ الجرمانية. وفي الوقت نفسه صارت المسيحية ذاتها أساساً أيديولوجيا للمركزية الغربية، التي ظهرت في القرون الوسطى في هيئة «مركزية مسيحية».

أما في العصر الحديث، فإن الفكر الفلسفي الأوروبي، الذي تطور في أغلبيته كنقيض للمسيحية، لم يتحرر من ازدواجية الرؤية، التي تتجلى في نزعتي «الشمولية» و«التفوق الثقافي» أو الحضاري. فإذا كان المنورون طرحوا نظرية التقدم (جان كوندورسيه)، وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم (يوغاني هيردر)، والدراسات التاريخية الرومانسية، التي ركزت اهتمامها

على توارث العصور التاريخية، وتعددية أشكال التطور التاريخي، فإنه بالمقابل تنامت النزعات والتيارات المركزية الأوروبية، التي تجسدت من جهة، في نظريات مختلفة حول التفوق الثقافي والعرقي للأوروبيين على غيرهم من الشعوب (أرنست رينان، جوزيف غوبنيو)، ومن جهة أخرى، في نظريات «دورة التاريخ» وانعزال «الحضارات»، وخضوع كل منها إلى مصير مستقل، ومرورها الحتمي بفترات النشوء والازدهار والفناء (نيكولاي دانيليفسكي، أوز فالد شبنغلر).

إن عولمة الحياة الاجتماعية تدحض في واقع الأمر أي تصورات وهمية حول الثقافة «الخاصة»، المضادة «للاثقافة الآخرين». ففي عصر تتعاظم فيه أكثر فأكثر التفاعلات الاقتصادية، الاجتماعية، والمعلوماتية بين الشعوب، فإن مسألة وحدة الإنسانية في نلاوينها المختلفة وأشكالها المتعددة، وبكل خبراتها الثقافية ـ التاريخية تتطلب ليس حلولا نظرية فحسب، بل حلولاً عملية ـ واقعية أيضا. والحضارة الكونية (العالمية) الناشئة في عصرنا الحاضر، والتي تتميز خصوصا بالتعددية العقائدية (دينيا وسياسياً وفكرياً وفلسفياً..الخ)، تضع الناس أمام حقيقة ساطعة، تتمثل في ضرورة البحث عن مؤسسات وهيئات جديدة، من أجل التقارب والاتفاق والتفاهم المتبادل.

الإشكالية التي بين أيدينا هنا تجري مناقشتها اليوم بصورة واسعة، وتحظى باهتمام غير عادي في الميادين الدينية أيضا ـ سواء على مستوى المعاناة العقائدية للأفراد، أو في إطار الهيئات والمؤسسات اللاهوتية والرسمية للديانات المختلفة. وبحسب العبارة التي أطلقها واحد من مشاهير الفكر الكاثوليكي في القرن الحالي تيار دي شارون، فإن الإنسان في القرن العشرين يجد نفسه في واقع جديد تماما. .حيث إنه «على مدى بضعة أجيال تشكلت حولنا مختلف العلاقات والروابط الاقتصادية والثقافية، التي تنامت وفق متوالية هندسية. أما الآن، فإنه عدا الخبز، الذي يرمز لغذاء العصر الحجري الحديث (النيوليتي)، فإن كل إنسان يجب أن تكون له حصته (نصيبه) من الحديد والنحاس والقطن، وحصته من الطاقة الكهربائية، والنفط، وكذلك حصته من الاختراعات، والسينما والأخبار الدولية. واليوم لانتمون من أرضنا البسيطة الصغيرة التي نحوزها وحسب، وإنما من الأرض كلها، لنحصل على احتياجاتنا المتزايدة باطراد سريع

للغاية»[1].

فالمجتمع البشري أصبح في هذا العصر «مسكناً واحداً»، ولهذا فإن الحوار، كما يعتقد الآن كثير من اللاهوتيين وممثلي الجماعات الدينية المختلفة أصبح ضروريا للغاية، إضافة إلى أنه أكثر ملاءمة وتوافقا مع روح العصر، التي تتسم بالتسامح والتعايش بين الأديان. وفي «الكتاب الجديد للإيمان» المسيحي، الذي وضعته في بداية السبعينيات مجموعة من الكتاب ـ اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت، تطرح الفكرة التالية: « ..إن تاريخ الثقافات المختلفة يصبح اليوم تاريخا عالميا، بحيث تتحمل مسؤوليته الإنسانية بأجمعها.. وكورثة للتقاليد الغربية، فإنه من الطبيعي أن نناقش اليوم مشكلة الإله في سياق التاريخ، الأمر الذي سيقودنا حتما إلى حوار جديد ومثمر مع الديانات غير المسيحية».[2]

في كتابنا هذا، حيث تناقش إشكالية الحوار الإسلامي ـ المسيحي، لابد قبل كل شيء من تحديد وضبط مفهوم الحوار ذاته. ففي المعنى العريض للكلمة يمكن فهو الحوار الإسلامي ـ المسيحي كتاريخ للعلاقات المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين على مدى أربعة عشر قرنا (من وجود هاتين الديانتين)، أي بمعنى آخر تاريخ علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، والاقتصادية، وكتاريخ للتصورات والمعارف المتبادلة عن بعضهم بعضاً.

ولكن في الوقت الحالي يتشكل مفهوم آخر للحوار ـ كمحطة تاريخية واعية، كوضع شديد الأهمية والحساسية، يتطلب دراسة مفاهيمية ـ نظرية متكاملة، ومعالجة مؤسساتية، عملية مثمرة وفاعلة. إن تاريخ الحوار المذكور لا يمتد لأكثر من بضعة عقود من الزمن. وتقويم هذه الظاهرة الجديدة من زاوية واحدة أمر غير ممكن. وبغية تقدير مضمونه الفكري، فإنه لابد أولا من تحديد سياسي واجتماعي ـ ثقافي للبلد أو للإقليم، الذي يجري فيه الحوار. حيث إن الاتجاهات الخاصة بالحوار يمكن أن تكون ذات أهداف متشعبة، ووفق مستويات مختلفة أيضا . ويمكن أن نستذكر في هذا المجال رابطة «إخوان الصفا»، التي أنشئت في مصر عام1941 من مجموعة غير كبيرة من المثقفين المسيحيين والمسلمين، ووضعت نصب عينيها مهمة علمية بحتة، والمؤتمر الإسلامي ـ المسيحي، الذي عقد في نيسان (أبريل) عام1954 في بحمدون (لبنان) بتنظيم وترتيب من «جمعية أصدقاء الشرق الأوسط»

الأمريكية وكان عبارة عن نشاط أيديولوجي خالص.

في هذه الدراسة غير الكبيرة، وخصوصا في مقاربتنا الأولى لهذه المسألة، تصعب الإحاطة بكل أطرافها وتفرعاتها وميادينها المعقدة ومتعددة الجوانب، التي تنضوي تحت عنوان «الحوار الإسلامي ـ المسيحي». ولكن من الضروري في الوقت ذاته إيجاد مرتكزات منهجية سليمة، من شأنها أن تمنحنا زاوية ملائمة، تسمح برؤية الجوانب المتنوعة في وحدة مشكلية واضحة المعالم إلى حد معقول. ونحن نعتقد أن المنهج التاريخي ـ الثقافي يلائم هذه الدراسة أكثر من غيره من المنطلقات والمناهج. إذ إن الحوار الإسلامي ـ المسيحي في ملامحه الكبرى، ليس إلا عملية تفاعل ثقافي تاريخي بين الشرق والغرب.

واليوم تحظى قضية «الشرق والغرب» باهتمام كبير إن كان لدينا (في روسيا)، أو في الخارج. وأهميتها واضحة للعيان، سواء أكان في الميادين العلمية، أم الأيديولوجية، أم السياسية. وللتدليل على هذه الأهمية، نكتفي بالقول، إنه في حل إشكالية التفاهم المتبادل بين الشعوب يتعليق مستقبل الإنسانية جمعاء.

أما كيف عولجت هذه المسألة، فإنه في نطاق العلوم الإنسانية يلاحظ وجود أسلوبين متطرفين «لحلها»: إما النفي التام لحقيقة التناقض بين الشرق والغرب، وإما التشديد على التعارض المطلق بينهما. والمنطلقان، كما تؤكد ت،غريفوريفا بحق، لا يفعلان سوى إبعادنا أكثر فأكثر عن الحل الواقعي لهذه القضية. ففي الموقف الأول نحن نغلق أعيننا عن تجربة الشرق الغنية، المغايرة للتجربة الأوروبية (والغربية عموماً)، أما في الموقف الثاني فإننا نؤكد ببساطة قناعتنا بعدم إمكان اللقاء بين الشرق والغرب[3].

ولكن من الناحية الأخرى، فإن التسليم بالتطابق العميق في المضمون الإنساني الذي تتسم به الثقافات الشرقية والغربية لا يلغي إطلاقا الاختلافات والتمايزات في أسسها الداخلية[4]. إن ثنائية «الشرق والغرب» صنعها التاريخ. ولنستعد في هذا السياق كلمات الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف، التي يقول فيها: «عبر الوجود الإنساني كله يجري جدل عظيم بين الشرق والغرب. فمن أيام هيرودوتس أعاده إلى الأزمنة شبه التاريخية: فالظواهر الأولى للصراع بين أوروبا وآسيا عزاها (هيرودوتس) إلى أحداث

أسطورية مغرقة في القدم. حيث كانت أوروبا (ابنة الملك الفينيقي آجينور) الصبية الجميلة قد اختطفت من قبل زوس العاشق، وتزوجها فولدت له مينوس ورادا مانت. فأصل أوروبا من فينيقيا إذن، وكانت التحركات الثأرية الفينيقية منذ تلك الحادثة تتمثل في قيام إخوة أوروبا (فينيوس وقدموس وفونيكس وسيليكس) بالبحث عنها وتأسيس المستعمرات في طريقهم. ومن تلك المرحلة استمّر هذا الجدال والصراع إلى يومنا الحاضر، فهو يقسم الإنسانية بعمق ويشوش حياتها الصحية الصحيحة»[5].

لقد طرح سولوفيوف هذه الفكرة في زمن (نهاية القرن التاسع عشر)، كان فيه كثير من الأيديولوجيين الأوروبيين يطرحون مسألة التعارض المطلق بين الشرق والغرب. فالشعور بالعظمة والتفوق الحضاري قاد الشعوب الأوروبية إلى فكرة نمطية جامدة، شكلت التربة المناسبة لظهور نظريات. تركز على التعارض التاريخي بين أوروبا وآسيا، وكأنه صراع أزلي لا حل له. وضمن هذا المنحى الأحادي صُوّر التاريخ العالمي كصراع بين الغرب الدينامي، المتجدد والمبدع، والحر، والشرق الاستبدادي، المتعصب، والراكد، والمتخلف. وفي بداية القرن الحالي (العشرين) كتب ساندرسون حول «الأزمة العظيمة في التاريخ العالمي»، معتقدا أنها تعود إلى الصراع مابين الاستبداد الشرقي، والحرية الغربية، مع تأكيده الجازم أن «الجنس الآري العظيم وحده فقط القادر على قيادة البشرية نحو طريق الحرية الدينية، والسياسية، والحرية الفكرية»[6]. وكرد فعل على ذلك التطرف من جانب أتباع المركزية الأوروبية، ظهرت آراء وطروحات مضادة في العالم العربي. حيث أكد الكاتب المصري يحيي صديق (في تزامن مع ما كتبه ساندرسون) أن أربعة عشر قرنا هجريا من تاريخ البشرية، تميزت ببداية عصر جديد، حين اضطرت أوروبا لأن تترك مهمتها التحضيرية للشعوب الإسلامية.[7].

لقد أظهرت التجربة الإنسانية المأساوية للحربين العالميتين، مدى خطورة النظريات القائمة على دعاوى الاستثنائية القومية، والتفوق الثقافي والعرقي والتاريخي. وتقنعنا تلك الخبرة المريرة بشمولية الإشكالية المتعلقة بمسائل التفاهم بين الناس في وجودهم المشترك على كوكب الأرض. وحول الأهمية العصرية المتعاظمة لهذه المسألة كتب هيرمان هيسآه يقول: «التفاهم الجدي والمثمر بين الشرق والغرب ـ مسألة عظيمة، ولكن هذا التفاهم المتبادل لم

يطبق بعد رغم أهميته القصوى ليس في الحقلين السياسي والاجتماعي فقط، ولكن في المجال الروحي أيضا، وكذلك في الميدان الثقافي. إن الحديث في وقتنا الحالي يجري ليس حول تحويل اليابانيين إلى المسيحية، أو الأوروبيين إلى البوذية أو التاوية. إذ إن واجبنا ورغبتنا، ليس التحويل من وإلى أي عقيدة كانت، ولكن الغاية الأساسية، تكمن في مزيد من الاكتشافات والاختراعات لصالح الإنسانية، ففي حكمتي الشرق والغرب لا نرى قوى متعادية، ومعسكرين متضادين، متصارعين، ولكن قطبين، تتحرك بينهما الحياة»[8].

في الاستشراق الروسي، نوقشت الإمكانية المبدئية للتفاهم المتبادل بين الثقافتين العالميتين الأعظم، حيث يمكن على أساس هذا التفاهم تكوين ثقافة إنسانية من نمط جديد، كما كتب الأكاديمي ف.م.أ. أليكسييف[9] وأولدينبورغ[10]. وفي الوقت الحاضر ظهر تقليد في الاستشراق الروسي وكذلك في الجمهوريات الأخرى، التي كان تشكل قوام الاتحاد السوفييتي السابق) يقوم على منهج الدراسات المقارنة لنواح مختلفة من ثقافات الشرق والغرب. وفي الدراسات الأدبية أصبح مؤلñف نيكولاي كونراد «الغرب والشرق» مرجعاً أساسياً، حيث إن الكاتب حدد معالم عدة طرق للدراسات المقارنة والتصنيفية للحضارات الشرقية والغربية.

أما في حقل الدراسات الفنية فإنه لابد من التنويه بمؤلفات ي.ف.زافودسكايا. التي تبحث أساليب التأثير البوذي على إبداعات أ.شفيتزر، هـ. هيسïه وأ.ماتيس[11]. كما نشير في هذا المجال إلى دراسات ف.أ. أفيتيسيان عن الموضوعات والمؤثرات الشرقية في أعمال يوهان غوته[12]. أما ف.ك. تشالويان فقد كانت له إسهاماته البارزة في الأطروحات والمقولات المركزية الغربية والمركزية الاستشراقية حول مسألة التفاهم المتبادل بين الشرق والغرب[13]. وننوه أيضا بالجهد الفكري الذي قدمه أ.ي.كوزبيف في المشكلات الفلسفية لمفهوم الشخصية في الثقافتين الصينية والأوروبية[14]. أما آليات تشكل القوالب الذهنية النمطية في الدراسات التاريخية ـ الفلسفية المقارنة، فنجد تحليلاتها المعمقة عند أ.ف. سغدييف (ساغدييف)[15]. كما نشير إلى خصائص تقبل الأدب الغربي وانعكاساته، وأصداء الأفكار العلمية والمعايير الثقافية التي عالجها ف.ب. كلياشتورين

في جملة من مقالاته الجادة[16]، وكذلك أ.م. غريبنيف[17]. ولا يمكن للمرء أن يهمل التنويه هنا بكتاب ي.ب. راشكوفسكي، الذي كرسه لمناقشة مشكلات التأثير المتبادل بين المعارف الشرقية والأوروبية في تاريخ الفكر العلمي[18]، والذي حلل بصورة موضوعية الإشكالية الاستشراقية في الفكر التاريخي ـ الفلسفي لأرنولد توينبي وكارل ياسبرز[19]. ولابد من الإشارة أيضا إلى دراسات أ.م.بيتروف، التي عالجت طبيعة الاتصالات والروابط الاقتصادية بين الشرق والغرب وأشكالها المختلفة، وتأثيراتها في التحولات والتطورات الداخلية في كل من هذين الإقليمين[20].

وفي هذا المجال تجدر الإشارة بصفة خاصة إلى المحاولة الأولى لدراسة شاملة للميادين البنائية التحتية والفوقية في تطور بلدان الشرق بالمقارنة مع الخبرة التاريخية للغرب، التي تمثلت في المؤلف الجماعي «تطور المجتمعات الشرقية: وحدة التقليد والمعاصرة»[21]. ولا يفوتنا التنويه بالمساهمة الجيدة في دراسة هذه الإشكالية، التي جاءت من خلال الإصدارات الثلاثة لمجموعة دراسات تاريخية ـ ثقافية تحت عنوان «شرق ـ غرب»[22]، حيث تضمنت مواد مختلفة ومنوعة، مكرسة لمسألة الاتصالات والعلاقات الشرقية ـ الغربية. ويؤكد الاهتمام العلمي المتزايد والمستمر تجاه هذه المشكلات المؤتمر الذي نظمته جامعة فيلنوس بالتعاون مع الجمعية الفلسفية في ليتوانيا تحت شعار «مشكلة الإنسان في تاريخ الفلسفة (نقطة الالتقاء بين الشرق والغرب)». وكانت أعمال إحدى لجان المؤتمر مخصصة مباشرة لمناقشة مشكلة الحوار بين الغرب والشرق[23].

وما قدمناه هنا أبعد ما يكون عن العرض الكامل للدراسات والبحوث والمؤلفات، التي صدرت حول إشكالية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي بين الشرق والغرب، ومسائل الحوار بينهما، وهي أعمال يحتاج تصنيفها إلى دراسة مستقلة. ومع ذلك فإنه إلى الآن لم تجر لدينا أي محاولة علمية جادة لمناقشة هذه الإشكالية من زاوية دينية بحتة، أو على الأقل من باب علم اجتماعيات الدين. أن الدراستان الممتعان والجادتان، اللتان أصدرهما ي.أو. بيرزين «الكنيسة الكاثوليكية في جنوب ـ شرق آسيا»[24] وف.غ. أوفتشينينكوف «الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا»[25] فقد كتبتا في منحى آخر، حيث إن المؤلفينْ ركزا اهتمامهما الرئيس ليس نحو مشكلات

العلاقة التفاعلية بين الكاثوليكية والديانات الآسيوية والأفريقية، وإنما باتجاه تحليل خصوصية النشاط التبشيري ـ الكاثوليكي في المنطقتين المذكورتين.

في تاريخ التفاعل المتبادل بين الشرق والغرب لعبت العلاقات الإسلامية ـ المسيحية دوراً خاصاً، فالمسيحيون والمسلمون على حد سواء، كانوا يتصفون دائما بإدراكهم الرابطة الروحية المشتركة (وإن كانت محدودة الأبعاد)، التي ترجع إلى التقليد الإبراهيمي الشرق أوسطي، أو إلى الأرومة الإبراهيمية التوحيدية، وفي الوقت نفسه كانوا يدركون الاختلاف الجوهري بالنسبة لخبراتهم في المجال الثقافي ـ الأيديولوجي.

وبدءاً من انتشار الإسلام ونشوء الخلافة العربية ظهر التضاد الديني ـ الأيديولوجي بين الغرب والمشرق العربي. ولكن عملية التواصل الثقافي بين هذين الإقليمين لم تنقطع كليا. ففي المرحلة الإسلامية الأولى لعب المسيحيون السوريون دوراً متوسطاً بين الطرفين. في القرن الثامن للميلاد التقى الإسلام في سوريا مع الفكر المسيحي الشرقي، كما وضعه الآباء الإغريق في العصر السابق. وهو اللقاء الذي وصفه عالم الإسلاميات الفرنسي لويس ماسينيون بـ «تهجين الدين المنتصر مع الثقافة المغلوبة»[26]، أو المزاوجة الثقافية بين الغالب والمغلوب. حيث يلاحظ تأثير الفكر الفلسفي المسيحي في أطروحات علم الكلام الإسلامي الأول (المبكر)، وفي أساليبه الإقناعية، ويتجلى ذلك التأثير في المناظرات الكلامية ـ الجدلية، التي سلكها الجهميون، والجبريون والقدريون حول إشكالية العلاقة بين الجبر الإلهي (التسيير) وحرية الاختيار الفردي (التخيير)، وكذلك في الحركة الزهدية الإسلامية. في القرنين التاسع والعاشر للميلاد عرّفت مدارس الترجمة المسيحية في كل من بغداد، وجند يسابور وحران المسلمين تراث الفلسفة القديمة والمعارف العلمية لذلك العصر ولما سبقه من عصور.

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد تبوردت الأدوار. حيث أصبح فيهما علماء المسلمين وفلاسفتهم أساتذة ومعلمين بالنسبة لمسيحيي أوروبا، فكان لهم نفوذهم القوي وهيبتهم العظيمة وتأثيرهم الذي لا يضاهى. ووسعت الترجمات من العربية إلى اللاتينية آفاق المعرفة الأوروبية للفكر العلمي ـ الفلسفي القديم. أما عصر النهضة والعصر الحديث فقد طورا

بشكل حاد الاختلافات الثقافية بين أوروبا والشرق الإسلامي، ولكن بدءاً من القرن التاسع عشر لوحظ التقارب بينهما مجددا. وفي هذه العملية أيضا لعب المسيحيون السوريون دوراً مهماً، حيث قدموا إسهاما كبيرا في النهضة الاجتماعية والثقافية للمشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

والحقيقة أن من المشكوك فيه أن يتم فهم دينامية الصلات والعلاقات المعاصرة بجوانبها وميادينها المتعددة والمتناقضة والمتشابكة بين أوروبا والمشرق العربي، دون الإحاطة الجيدة بخصوصية العلاقات الدينية بين الطرفين (سواء التاريخية منها، أو المعاصرة). إذ إن العلاقات الدينية تبدو أحيانا وبصورة مفاجئة وغير متوقعة، متشابكة ومتداخلة كليا أو جزئيا مع الميادين الاقتصادية، والاجتماعية السياسية، ناهيك عن المجالات والميادين الثقافية في إطار التفاعل أو التناحر بين الحضارتين.

في هذه الدراسة نتناول بالبحث إشكالية الحوار الإسلامي ـ المسيحي في سياق العلاقات التفاعلية المتبادلة بين الثقافتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية، ومستويات العلاقات التاريخية المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين.

الإسلام في تاريخ الثقافة الأوروبية، والمسيحية في إطار الحضارة العربية ـ الإسلامية ـ دائرتان واسعتان من المشكلات والعناصر والتفاعلات، تضم كل واحدة منها كمية ضخمة من الموضوعات والمباحث. ومن الطبيعي، أن كاتب هذه الدراسة لم يضع نصب عينيه هدف الإحاطة بتلك الموضوعات كافة، فذلك أمر غير ممكن، بل إنه لا يدعي حتى بإمكانية المناقشة الشمولية للنقاط التي تشكل لوحتها العامة وخطتها الفكرية. فالدراسة تهدف بالدرجة الأولى إلى تقديم عرض شامل، يُعرف القارىء الدائرة الأساسية لإشكالية الحوار الإسلامي ـ المسيحي. مع اعتقادنا الأكيد أنه لا توجد ضرورة للبرهان على تلك الحقيقة الساطعة، وهي أن دراسة مثل هذه الإشكالية، ولو بصورة أولية (كما نفعل هنا)، تقتضي المعالجة ضمن إطار مفاهيمي منهجي واضح، يأخذ بالحسبان العلاقة العضوية لهذه الإشكالية بسياقها الاجتماعي ـ النفسي، الذي تكونت في داخله تصورات المسيحيين والمسلمين بعضهم عن بعض، وإذ وضع المؤلف أمامه هذه المهمة من حيث إنها أحد الأهداف الأساسية، فإنه حاول في الوقت نفسه أن يبذل قصارى جهده في إبراز

أهمية بحث الحوار الإسلامي ـ المسيحي في إطار العلاقات الاجتماعية ـ الثقافية بين الديانتين من القرون الوسطى إلى العصر الحاضر.

أليكسي جورافسكي

١ صورة الإسلام في الفكر الديني ـ الفلسفي الأوروبي

(الإسلام والمسيحية: السياق الروحي ـ التاريخي للعلاقات المتبادلة) (*)

يدرك العالم كله اليوم، ويعي بوضوح شديد، ذلك الدور الفعال، الذي لعبته شعوب الشرق الأدني وثقافاتها، وتجاربها الروحية في نشوء الحضارة الأوروبية وتطورها. فلقد كان الشرق الأدني بالنسبة لأوروبا نوعا من المنبع أو المصدر، الذي استمدت منه عناصر ثقافية، لم تكن في متناول يديها قبل احتكاكها بهذه المنطقة الحيوية. وفي الوقت ذاته كان الشرق الأدنى هو «المحرض» (الدافع) الدائم، الذي شكل تحديا لأوروبا من خلال طرحه أفكاراً جديدة، وإشكاليات غريبة معقدة، اضطرتها للبحث المتوتر والنشيط بغية التوصل إلى حلول معقولة لتلك الإشكاليات والمعضلات. وبدءاً من المرحلة

(*) نظرا لحجم الكتاب الكبير نسبيا، فقد قسمناه إلى جزءين متماثلين تقريبا، وانسجاما مع ذلك، قمنا ببعض التعديلات الطفيفة في التبويب وترقيم العناوين الفرعية للدراسة بأكملها، ولكن دون المساس بالخطة العامة لتبويب الموضوعات الأساسية، التي اعتمدها المؤلف. وإلى هذه الناحية أردنا لفت انتباه القارىء الكريم. (المترجم)

الأخيرة في القرون الوسطى، لعبت الثقافة العربية ـ الإسلامية دور المنافس، والمعارض عقليا وروحيا لمكونات الحضارة الأوروبية في تلك الآونة. وبالتالي فإن تاريخ الحضارتين الأساسيتين في المجال الجغرافي ـ الثقافي للبحر المتوسط (الحضارة العربية ـ الإسلامية والحضارة الأوروبية)، لا يمكن فهمه بصورة صحيحة إلا في سياق العلاقات المتبادلة بينهما، في سيرورة المسيرة التاريخية المعقدة، التي تميزت من جهة، بصلات وروابط ومكونات روحية ـ ثقافية مشتركة، وببروز فروقات واختلافات أولية مهمة، تبعا لنقاط الرؤية وزواياها إزاء المسائل الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى.

كان تأثير الإسلام في أوروبا (في القرون الوسطى) شاملا لميادين كثيرة، ومهيمنا على جوانب متعددة. ويمكن القول إن هذا التأثير عمَّ ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ مستويات الحياة الأوروبية جميعا، ونال أكثر المجالات والبُنى اختلافا وتباعدا، بما في ذلك النواحي المعيشية والتجارية والاقتصادية والتقنية والسياسية والآداب والعلوم والفلسفة والدين.

وقد أصبحت مسائل العلاقات الحضارية العربية ـ الأوروبية حقلا خصبا لمجموعة لا تحصى من البحوث والدراسات والأطروحات الأكاديمية والندوات العلمية المتخصصة. وتكفي الإشارة هنا إلى المسائل والقضايا المثارة في العلوم الإنسانية المعاصرة. ففي ميدان التاريخ الاقتصادي، على سبيل المثال، تطرح اليوم أفكار وآراء مهمة للمناقشة تتعلق بإمكانات تأثير الفتح العربي ـ الإسلامي في ما بين القرنين السابع والثامن للميلاد في نشوء الإقطاعية الأوروبية. وهي الفرضية الشهيرة التي عرفت باسم «أطروحة بيرين» Pirenne[2*][27]. وفي مجال الآداب وفنونها، أثيرت منذ مدة طويلة مناظرات ومناقشات قوية حول العلاقة والتأثيرات المتبادلة بين العناصر الشرقية والأوروبية في الشعر الغنائي العاطفي البروفانسي[3*]. كما تجري مناقشات

(*2) بيرين (هنري) (1862-1935): مؤرخ بلجيكي. وضع مؤلفات عديدة في التاريخ الاقتصادي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى (وخصوصا في تاريخ المدن). أشهر مؤلفاته على الإطلاق «تاريخ بلجيكا» في عدة أجزاء. (المترجم)

(*3) نسبة إلى إقليم بروفانس (Provence) في فرنسا الجنوبية، الذي دخله العرب الفاتحون في القرون الوسطى، وكانت لهم معه علاقات تجارية وثقافية واسعة. ولغة البروفانس (البروفنسية) تحتوي على مفردات وتراكيب كثيرة من أصل عربي.(المترجم)

أخرى عن الجذور الشرقية لفن الحكاية الخرافية (الفابيلوس Fabulous)[28]، وعن إمكان تأثير المصادر العربية ـ الإسلامية في إبداع دانتي[*4][29].

وفي حقل التاريخ الطبيعي ظهرت دراسات كثيرة حول تأثير العلوم العربية في تطور الطب والفلك في أوروبا. أما في تاريخ الفلسفة، فقد حمي وطيس المجادلات والمناقشات حول درجة تأثير الرشدية اللاتينية[*5]،

(*4) دانتي أليجييري Dante Alighieri (1265-1321): أعظم شعراء إيطاليا قاطبة. ومن مشاهير الأدب العالمي. خلد اسمه بملحمته الشعرية العظيمة «الكوميديا الإلهية»، التي وصف فيها طبقات «الجحيم والمطهر والفردوس» في رحلة خيالية ـ ذهنية قام بها بقيادة فيرجيليوس وحبيبته بياتريس. وقد ترجمت «الكوميديا» إلى كثير من لغات العالم، مرات عديدة في كل لغة. مثلا إلى الإنجليزية أكثر من 75 ترجمة جزئية وكاملة، وإلى الفرنسية أكثر من 22 ترجمة، والعدد نفسه إلى الألمانية. وترجمت 4 مرات إلى اللاتينية، وإلى أكثر من لهجة من لهجات إيطاليا المحلية. وفي القرن التاسع عشر وحده بلغ متوسط طبعات مؤلفات دانتي كاملة وجزئية والمقالات والبحوث في الدوريات المختلفة أكثر من 200في العام، في إيطاليا والأراضي الناطقة بالإيطالية. وهي فقط أمثلة سريعة عن مدى عناية العالم بدانتي والدراسات الدانتية، التي لا تزال متنامية إلى اليوم (لمزيد من التفصيلات انظر مقدمة حسن عثمان «للكوميديا الإلهية» ط2، دار المعارف بمصر 1955، ص13-77). (المترجم)

(*5) نسبة إلى الفيلسوف العربي القرطبي ابن رشد (1126-1198)، الذي نقل اسمه إلى اللاتينية فكان «أفيروس» (Averroes). وهو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب. وأشهر ما عرف به في الغرب أنه «شارح أرسطو». فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد، المستقاة، في أغلب الأحوال، من ترجمة عبرية للأصل العربي (المفقود). ويبدي ابن رشد في شروحه (الملخصات والمتوسطة والطويلة) بصيرة نافذة، وأحكاما فلسفية مبتكرة. وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم «المعلم الأول» (أرسطو)، ونشرت نفوذه في الغرب اللاتيني، وأدت إلى قيام ما عُرف على نطاق واسع باسم «المدرسة الرشدية».

وتتمثل أهميته من حيث هوفيلسوف ديني في رسائله الجدلية، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الغزالي على «الفلاسفة»). وتجلى ذلك في مؤلفه «تهافت التهافت» (ردا على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»). وقد أخذ ابن رشد على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة، مقررا وحدة المقصد لكل منهما في «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». حيث يقول في شرحه على كتاب «الجمهورية» (لأفلاطون) إن كلا منهما للأخرى «رفيقة وأخت شقيقة». فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، وكل ما هنالك أننا نسعى إليها ونفسرها على أنحاء مختلفة. ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحى بها للنبي من معنى باطني، يعرضه بالحجة البرهانية، أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية لبلبلة أذهان العوام. وهو يتابع أفلاطون في تميزه فئة الصفوة قليلة العدد (من الفلاسفة) من جماهير العوام، كما يتابع أرسطو في التفرقة بين ثلاثة أنواع من الحجج، هي: البرهانية والجدلية والخطابية (أو الشعرية)، وهي حجج ينسبها بالتتالي إلى ثلاثة فئات من الناس، هم: الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام.

والنظام الفلسفي الرشدي عموما في الفلسفة الأوروبية، وخصوصا فيما يتعلق بوحدة الحقيقة النقلية (الشريعة) والحقيقة العقلية. أو ما أطلق عليه «نظرية الحقيقة المزدوجة»[30] مع أن كثيرا من الدارسين يرون أن فكرة «الحقيقة المزدوجة» نسبت إليه خطأ، وهي إنما كانت من تفسير أتباعه من الرشديين اللاتين. ومن الآراء التي أخذت حيزا مهما في الوسط العلمي، مسألة تأثير أفكار ابن سينا[*6] ونظريته الفلسفية في أنصار الأوغسطينية[*7] في أواخر العصر الوسيط[31]، واستعارة الفلسفة الأوروبية الوسطية للمنظومة المفاهيمية، التي كانت ميدانا للمناقشات والمعالجة من

والرشدية اللاتينية تألفت من أتباع ابن رشد في أوروبا. وهوتيار في فلسفة القرون الوسطى، يذهب معتنقوه إلى أن العالم سرمدي، وأن الحقيقة مزدوجة. أي حقيقة نقلية وحقيقة عقلية. وقد جوبهت الرشدية اللاتينية بموقف عنيف من الكنيسة، التي رأت في هذه المدرسة مخالفة خطيرة للمعتقدات المسيحية ولمضمون «الكتاب المقدس». وحكم بتبديع أصحابها في المجمع الذي عقد سنة 1270. وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية، فقد كان لها أثر ضخم في القرون التالية، حتى القرن السادس عشر. وكان على رأس أتباعها في فرنسا سيجير دي برابان (القرن الثالث عشر)، ومدرسة «بادوا» في إيطاليا بدءاً من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر. (المترجم).

(*6) ابن سينا: (980-1037م)، فيلسوف وطبيب. نُقل اسمه إلى اللاتينية، فكان Avicenna، وهو أكثر «الفلاسفة» أصالة (و«الفلاسفة» هم المتدينون من فلاسفة المسلمين)، وقد أقام مذهبا فلسفيا في الوحدانية يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الإسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو. وابن سينا ـ على خلاف الفارابي الذي يدين له بالكثير، وعلى خلاف ابن رشد العربي اشتهر بجهده المكرس لمسألة «الشروح» إلى حد كبير ـ قد استطاع أن يصوغ «نظاما فلسفيا» بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة، مستعينا في ذلك بمن يشايع الأفلاطونية الجديدة وبالرواقيين. ولقد كان لكتابه «الشفاء» تأثير كبير في المسلمين واليهود والمسيحيين، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له. ونشير هنا إلى دراساته في مجال المنطق، الذي تمسك فيه تمسكا صارماً بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول. وكذلك إلى دراساته الغنية في ميدان علم النفس، ورأيه في خلود النفس العاقلة..الخ. وفي ميدان الميتافيزيقيا استعان بأفلوطين وفورفوريوس. وأحرزت فكرته عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية رواجاً واسعاً في الغرب، وخاصة على يدي موسى بن ميمون اليهودي، والفيلسوف المسيحي توما (توماس) الأكويني. (المترجم)

(*7) نسبة إلى القديس أوغسطين (أوراليوس): (354-430م)، اللاهوتي المسيحي والفيلسوف الصوفي، الذي سعى لتوظيف الفلسفة الهيلنستية في دعم اليقينيات العقائدية المسيحية. مؤلفاته الأساسية: «مدينة الله»، و«الاعترافات». و«مدينة الله» تشكل كفلسفة القاعدة المطلقة للكنيسة مقابل مدينة الأرض أي الدولة الدنيوية «الخاطئة». ولاتزال الأوغسطينية بوصفها فلسفة مسيحية، تستخدم اليوم على نطاق واسع لدى رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت. (المترجم)

جانب علماء الكلام المسلمين[32].

في الدراسات الأوروبية المعاصرة حول الإسلام («الدراسات الإسلاماتية» كما درج بعض الباحثين على تسميتها)، عندما يجري الكلام عن «الحوار الإسلامي ـ المسيحي» يكون المقصود به في أغلب الأحيان ـ مجمل العلاقات، التي تشكلت بين هاتين الديانتين على مدى أربعة عشر قرنا تقريبا من تجاورهما أو من وجودهما المشترك. والواقع أن هذه العلاقات نمت وتطورت في أربعة مجالات ومستويات أساسية: اقتصادية وعسكرية ـ سياسية وثقافية ودينية. ومن المفيد الإشارة إلى أن المجابهة العسكرية ـ السياسية بين هاتين الديانتين ـ أو قل بين هاتين الحضارتين ـ منذ بدء ظهورهما المتجاور ووصولا إلى القرن العشرين هي الطابع المسيطر على علاقاتهما الأخرى، بما في ذلك العلاقات الدينية ـ الأيديولوجية. وبودنا التأكيد في هذا السياق أن ترسيخ الإسلام وتوطيد أركانه العقائدية في سوريا، ومصر، وشمال أفريقيا سحبا من المسيحية النصف الغني بثرواته من المجال الجغرافي الحضاري لشاطىء البحر المتوسط.

إن فتح المسلمين إسبانيا وصقلية، والحملات الصليبية إلى فلسطين، واستيلاء الصليبيين على القدس، وثأر صلاح الدين الأيوبي وانتصاره عليهم، وطرد العرب ـ المسلمين من إسبانيا، وسقوط القسطنطينية، وهجوم الأتراك العثمانيين على مناطق البلقان، وتمرد الشعوب الإغريقية والسلافية، كل هذه المصادمات والمجابهات العنيفة ألبست رداء الدين، والحرب من أجل تعزيز راية الإيمان ضد «الكفرة» (الجانب الآخر). ولهذا فإن مقولات مثل «الحروب المقدسة» أو «الجهاد» ترسخت في وعي ومدارك، وفي لاوعي أتباع الديانتين كأوامر إلهية لاراد لها، بل أصبحت فريضة على المؤمنين من كلتا العقيدتين أن يلتزموا بأدائها، والاستشهاد في سبيلها، ووصولا إلى إلغاء الطرف «الكافر» أو «إخضاعه، وإلزامه بشروط مذلة في كثير من الحالات والمواقف.

بل إنه حتى في أثناء الاحتلال الاستعماري لعدد كبير من الدول، والذي جرى بوتائر عالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، شغل الشعار الديني حيزاً مهماً في الأيديولوجيا الغربية الاستعمارية. وهو ما حصل في احتلال الفرنسيين للجزائر سنة1830، الذي وصفه مطران باريس في تلك الفترة

بأنه «انتصار للمسيحية على الإسلام»[33]، في حين اضطر مطران الجزائر وفاليو للتصريح عدة مرات، معلقا على أحداث حرب التحرير الوطني الجزائري (من1954-1962) بأنه يدين المحاولات الرامية لإضفاء الصبغة الدينية على تلك المعارك المقاومة للوجود الفرنسي[34].

والحقيقة أن القرون الوسطى حملت معها إلى الأوروبيين شخصيات عاطفية ـ انفعالية إضافية فيما يخص موقف أوروبا تجاه الإسلام، وهو ما نتج عن تلك الحملات، التي جرت تحت راية «تطهير» فلسطين ـ مهد المسيحية. من «مدنسيها». ففي خطبته الشهيرة في مجمع «كليرمون» (كليرمون في فرنسا) طالب البابا أوربانُس الثاني في 26 تشرين الثاني 1095م الملوك والحكام الأوروبيين باستعادة «أراضينا» المقدسة من «قبيلة الفرس ـ الأتراك»، التي «تخدم القوى الشيطانية» على حد قوله. وقد وعدهم البابا بأن يحصلوا من هذه «الحملات الصليبية المقدسة» ليس على الخيرات المادية فقط، من «الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً»، كما جاء في التوراة، وإنما أن يصبحوا على طريق «الجسد المقدس»، أي على طريق الحجاج السائرين إلى القدس[35]. وبذلك يخدمون الرب في الصراع مع «الكفار»، الذين يمنعون المسيحيين من القيام بالحج إلى الأراضي المقدسة.

ومع ذلك، فإن المجابهة الدينية ـ السياسية في القرون الوسطى لم تكن ذات مظهر واحد، ولم تتسم بسمة شمولية للفئات الاجتماعية الأوروبية كافة. بل يمكن القول إن الموقف من دين المسلمين كان متناقضا ومتباينا من فئة اجتماعية إلى أخرى. فمن جهة سيطرت حالة من «الفوبيا»[*8]، أي الخوف المرضي الديني بالمعنى الحرفي للكلمة، إزاء التصورات الغربية عن الاسلام في الوعي الشعبي، ومن جهة أخرى نجد ثمة فهماً واضحاً تماما للدين المسيحي (وفق النمط الغربي) لدى النخبة الأوروبية المثقفة على خلفية ضرورة تبادل القيم الروحية والمادية مع الشعوب والديانات الأخرى. الأمر الذي يفرز ـ بكل تأكيد ـ احتراما وتقديرا لمنجزات الحضارة الأخرى

(*8) الفوبيا (Phobia)، مصطلح في علم النفس يعني «الخوف المرضي» أو «الرُهاب»: وهو خوف مبالغ فيه ومرضي من نوع من المثيرات والأوضاع. وأشكاله كثيرة، ومن أمثلته الخوف من الأماكن العالية، والخوف من الأماكن المغلقة ومن أنواع معينة من الحيوانات وسواها. وهو في كل الأحوال خوف غير معقول وغير سوي. (المترجم)

«المعادية» في ميدان الثقافة والعلم على الأقل.

ولكن تقتضي الموضوعية أن نعترف بحقيقة أن السياق الداخلي الاجتماعي الثقافي للعالم العربي الإسلامي، أي ذلك السياق (أو الوسط) الذي أبدع في إطاره العلماء والفلاسفة المسلمون، ممن أصبحوا أساتذة ومعلمين لأوروبا بالقرون الوسطى، بقي من حيث الجوهر، مجهولا كلية حتى بالنسبة للعقول الأكثر استنارة والأرقى تعليما في ذلك العصر(36).

أما الاقتباسات في هذه المنحى، فقد اتصفت بالطابع المؤقت ـ الظرفي، أو كانت ذات أهداف إجرائية وتطبيقية. فأوروبا رتبت وأعادت تنظيم العناصر المأخوذة من الفكر العربي أو المعَّرب القديم، وتحديدا جملة المعارف، التي لم تبلغها (أوروبا) بعد في بنائها الديني ـ الثقافي الخاص.

الإسلام من وجهة نظر المسيحية ـ الغربية يتسم بخلفية إشكالية لاهوتية عميقة. حيث ظهر في أوائل القرن السابع للميلاد في محيط تميز بتأثره الروحي بالتقاليد اليهودية ـ المسيحية، مؤكدا من ناحية، وعبر التوحيدية الإبراهيمية صلته المبدئية بتلك التقاليد الشرقية (اليهودية ـ المسيحية)، ولكنه وضع نفسه من ناحية أخرى في خندق مضاد متعارض تماما مع التقاليد الدينية المذكورة، وذلك من خلال تعميم مطلق غير محدود لهذا التوحيد، ألغى في حقيقة الأمر أي إمكان لتجسيد الطبيعة الإلهية مع نفي تام لفكرة الثالوث المسيحية. وبذلك التوجه العقائدي حطم الإسلام النظام البنيوي ـ اللاهوتي، الذي كان مهيمنا في التصورات المسيحية (لاسيما في العصر الوسيط) حول التكوين الإلهي للتاريخ، وحول التقديس، وتجسيد الإله ذاته. ولهذا كان ظهور الإسلام بالنسبة للديانتين اليهودية والمسيحية نوعا من التحدي الديني ـ التاريخي. ولكن أين يكمن المعنى التاريخي العام للإسلام، ومادوره الفعلي في تنفيذ الإرادة الإلهية؟! حول هذه النقطة بالذات تمحورت التساؤلات والمناقشات والمناظرات المسيحية حول الإسلام(27).

وبصورة مغايرة ومناقضة نظر الوعي الإسلامي إلى المسيحية أيضا. إذ إن التصورات الإسلامية عن المسيحية واليهودية، ومعايير السلوك الواجب على المسلم اتباعها إزاءهما رُسمت حدودها في القرآن وفي السنة، اللذين يمثلان بالنسبة للمسلم أمرا لا يناقش. وقد تشكلت هذه التصورات أساسا في القرن الأول لظهور الإسلام، ولم تتغير إلى الآن إلا بشكل طفيف وغير

جوهري. وقد يكون الشعور بالاختيار الإلهي، الذي تشكل عند العرب ـ المسلمين الأوائل، الذي غذاه وعيهم بتفوق دينهم ولغتهم، هو الذي ساعدهم على القضاء على هيمنة الرؤية العقائدية المسيحية في الشرق الأدنى، حتى قبل أن يتمكنوا من إدراك جوهر هذه العقيدة[38].

كان المسلمون واثقين، بصدق وإخلاص، في أنهم يعرفون المسيحية أفضل من المسيحيين ذاتهم، حيث يعدون أن الأغلبية من هؤلاء المسيحيين ترددوا في الضلال، ولم يفهموا جوهرها، فشوهوا بذلك تعاليم نبي الله عيسى (يسوع). هذه الفكرة التي تؤكد مسألة تحريف الرسالة السماوية من طرف اليهود والمسيحيين، التي ركز عليها محمد في مرحلة الدعوة بالمدينة، وحصلت على الاعتراف والقبول والرسوخ في عصر الخلافة، أصبحت الوسيلة الدفاعية الفعالة، التي سمحت بمقاومة إسلامية ناجحة لتأثيرات الموروثات والتقاليد الدينية الأكثر قدما في المنطقة[39]. ولكن في الوقت نفسه يرى بعضهم أن هذا اليقين المطلق في حقيقة المعرفة الممتلكة، ساعده أن اللاهوتيين المسلمين في أغلبيتهم المطلقة لم يحاولوا متابعة الوصول إلى تفهم العقيدة المسيحية، حتى من باب الأساليب الدفاعية ـ السجالية البحتة، مكتفين بأخذ معاينهم العمومية من النص القرآني حول المسيحية (والنصرانية تحديداً).

وقد تمسك بهذه الأطروحة عدد كبير من المستشرقين والمؤرخين، قبل وليم سميث، الذي وصل به الأمر إلى حد القول إن «المسلمين ليسوا فقط لا يعرفون شيئا عن عقيدة المسيحيين، ولكنهم حتى لا يحاولون أن يعرفوها»[40](*9). مع أن الإسلام قدم في القرون الوسطى نماذج مهمة لمؤلفات عقائدية ـ تصنيفية وتحليلية للديانات والعقائد الأساسية في ذلك

(*9) لا نريد أن نفتح مناقشة مستفيضة حول زيف الادعاء، الذي يؤكد جهل قائله بالتكوين الفكري ـ الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى وقائع ثابتة لا يمكن نسيانها أو تجاهلها، وفي مقدمتها أن قبائل عربية ضخمة كانت متنصرة قبل الدعوة الإسلامية، مثل بكر وتغلب ولخم وبهراء وجذام. وكانت النصرانية واسعة في قبيلة ربيعة، وكان بنو كلب كلهم من النصارى. وكانت للعرب المسيحيين أسقفيات مشهورة في اليمن (نجران) وبصرى الشام وغيرهما. ونذكّر سميث هذا ـ بالحوارات العقائدية بين الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ووفد نصارى نجران. فكيف يعتنق عشرات الألوف من أفراد القبائل العربية الدين المسيحي وهم لا يعرفونه؟؟. (المترجم)

الحين، من أشهرها: «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري و«الملل والنحل» للشهره ستاني وكتاب «الفصل في الملل» لابن حزم الأندلسي كتاب و«الفرق بين الفِرَقْ» لأبي منصور البغدادي وغير ذلك من المصنفات، التي تتضمن. ولو من باب أولي. دراسات مقارنة بين الأديان والعقائد والمذاهب.

إن علماء الإسلاميات من الغربين (الإسلامتين)، الذين اهتموا بتاريخ أوروبا في العصر الوسيط، لاحظوا أمرين، أولهما: قوة وسعة الحملات الصليبية. وثانيهما: تلك الأهمية الشديدة، التي تحوزها في النظام المعرفي الأوروبي التصورات والآراء الجديدة عن الإسلام[41]. وهو أمر لافت للانتباه، لأن الباحث المشتغل في العالم الإسلامي لن يتوافر على هذين الأمرين، اللذين أشرنا إليهما، فلم تظهر عند المسلمين تصورات جديدة حول المسيحية نتيجة للحملات الصليبية، بل إنه حتى تلك الحملات ذاتها كانت بالنسبة للمسلمين لا تتعدى سلسلة من المصادمات الحدودية، ولم يعط لها ذلك المعنى «المقدس»، كما كان الوضع بالنسبة لأوروبا.

وبشكل عام، فإنه خلافا للموقف الإسلامي الهادىء وحتى اللامبالي، كان موقف المسيحيين الغربيين من الإسلام انفعاليا وغير متسامح روحيا. لأن الإسلام كان في تصورهم «تحديا» تطلب رداً ومقاومة واهتماما دائما به، وإنه من أجل إدارة الصراع بنجاح مع عقيدة هذا المنافس ـ الخصم، القوي والخطير، لابد من دراسته.

وقد ظهر الطراز الأولي من الدراسات الإسلامية الكلاسيكية كخطاب غربي حول الإسلام بدءاً من القرون الوسطى. حتى إن «التخصص» في الإسلام أو في «الإسلاميات» أصبح جزءاً عضويا من العلم، ومن الأيديولوجيا وثقافة المجتمع الأوروبي. «تاريخ الإسلاميات ليس عبارة عن تتال متوارث لمدارس واتجاهات، استدعت ظهورها بواعث اجتماعية خارجية... الحديث يدور هنا حول عملية متصلة متحدة مع القوانين الأولية الداخلية لهذا التخصص»[42].

والحقيقة أن الإسلام لم يعط أوروبا معارف جديدة وحسب، بل أثر جوهريا في طبيعة نمو العمليات الثقافية وتطورها، وساعد في كثير من الحالات على تشكل الوعي الذاتي الأوروبي. حتى مفهوم «أوروبا المسيحية»، بل قل التصور العام عن أوروبا كوحدة جغرافية وثقافية، تكون في أذهان

الأوروبيين فقط في مسيرة «الاستعادة» و«التحرير» (Reconquista)(*10) والحروب الصليبية، حيث إن تلك التصورات الجغرافية ـ السياسية (الجيوسياسية) والثقافية ظهرت عندئذ ووضعت نفسها كنقيض مضاد للعالم الإسلامي. فللمرة الأولى تقريبا استخدمت كلمة أوروبا في مماثلة ومطابقة مع كلمة مسيحية في تلك الخطبة الحماسية التحريضية (التي سبقت الإشارة إليها)، التي أطلقها البابا أوربانُس الثاني في المجمع الكليرموني (مجمع كليرمون)[43]. وقد نوقشت مشكلة تأثير الإسلام في تشكل الوعي الذاتي للأوروبيين في دراسات كل من ك. دووسون (انظر المرجع44)وهَيّه. Hay.D (انظر المرجع45).

(*10) «ريكونكيستا» . من الإسبانية Reconquista: استرجع بالسلاح، أو ردّ الغزو، واستخدمت هذه اللفظة لتعني استعادة السكان الأصليين شبه الجزيرة الأيبيرية ما بين القرنين الثامن والخامس عشر سيادتهم على أراضيهم، التي فتحها العرب (أو بدقة أكثر الماوريون). وقد بدأت المقاومة نضالها في سنة 817م. وهناك معارك حاسمة مثل معركة لاس ـ نافاس ـ دي تولوز (1212م). وقد طرد العرب من آخر إماراتهم (غرناطة) في سنة1492م. وإلى هذه المعارك (ضد العرب ـ المسلمين) تشير الكتابات الأوروبية باسم «حروب التحرير» أو «طرد الغزاة المحتلين»...الخ. (المترجم)

2 طبيعة الاقتباسات الثقافية في القرون الوسطى

كانت معلومات الأوروبيين عن العرب في البداية ضئيلة جدا، بل كانت مشوهة ومشوشة تماما. حيث أثارت بعض دراساتهم الجغرافية ـ الوصفية إلى أعراب شبه الجزيرة العربية، وكأنهم هم العرب فقط، الذين «يقيمون حياتهم ومعيشتهم على النهب واللصوصية»[46]. وظهور الدين الإسلامي كعقيدة توحيدية جديدة لم يُلحظ إلا بصعوبة في أوروبا. إذ إن احتلال إسبانيا وصقلية من طرف العرب لفت الأنظار إليهم بشكل واسع. ولكن ظهورهم على الأراضي الأوروبية نُظر إليه في البدايات الأولى بوصفه كارثة، مماثلة ـ إن لم تكن أسوأ ـ من الاجتياحات التترية للمراكز الحضارية والثقافية في العالم، الأمر الذي استثار الفزع الشديد والقلق عند المسيحيين الأوروبيين. ومن ذلك أن ألفار أسقف قرطبة في عام 854م اشتكى من كون المسيحيين الشباب يأخذون من الآداب العربية، أكثر مما يأخذونه من اللاتينية، ويقرأون الأشعار والحكايات العربية، ويدرسون مؤلفات الفلاسفة واللاهوتيين العرب، بينما يتجاهلون تماما التعليقات

والشروحات اللاتينية على الكتاب المقدس.[47]

«الحياة الجميلة»، التي غرسها المسلمون في إسبانيا، واطلاعهم المعرفي الأكثر شمولية، والذي يتضح عبر «المس أراب»، (أي المسيحيين، الذين عاشوا في الأراضي التي كان يحكمها العرب في شبه الجزيرة الإيبيرية). كل ذلك لفت اهتمام الناس المتعلمين إلى بلدان أخرى من القارة الأوروبية. فاختلط عامل الخوف من المنافس القوي مع عامل حب الاطلاع على نمط حياته ومعارفه العقلية. وبذلك بدأ العالم الإسلامي يدخل تدريجيا في مجال المصالح والاهتمامات الثقافية للأوروبيين. ففي إسبانيا باشر علماء معينون في النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد بدراسة «العلوم العربية». مثل هربرت الكاتالوني، الذي أصبح لاحقا بابا للكنيسة الكاثوليكية العالمية باسم سلفستر الثاني (مابين 999-1003م)، الذي اشتعل في كاتالونيا بعلوم الرياضيات والفلك عند العرب، وترجم إلى اللاتينية كتبا عربية كثيرة.

إن استرجاع طليطلة[*] في سنة1085م، وصقلية في سنة1091م من أيدي العرب في الحملات الصليبية الأولى، وضع حجر الأساس لتلك العملية، التي وصفها فاسيلي بارتون[2*] بعملية «التواصل الثقافي» بين أوروبا الغربية والعالم الإسلامي[48] فإسبانيا وصقلية أصبحتا القناتين الرئيستين، اللتين مرت منهما إلى أوروبا (في القرون الوسطى) عناصر الثقافة العربية - الإسلامية. وكانت كمية المنجزات الإبداعية لهذه العناصر مشروطة بدورها بالازدهار اللاهوتي في الغرب، الذي برز في القرن الثالث عشر للميلاد[49].

وفي عصر تميز بأنه أكثر العصور توترا من حيث التصادم العسكري والسياسي بين الإسلام والمسيحية، نجد مع ذلك كيف أنه في داخل العالم العقلي للسكولائية (الفلسفة المدرسية) تشكلت اتصالات عالمية، بل في درجة معينة، اتصال بين العقائد اليهودية - المسيحية والإسلامية.

حيث إن مصنفات المؤلفين واليهود استُخدمت في العصر المذكور (العصر الوسيط) بوصفها ذات أهمية مدرسية - علمية عالية القيمة بالنسبة

(*) طليطلة (Toledo): مدينة في أواسط إسبانيا قرب مدريد. فتحها طارق بن زياد سنة 714م، واستردها الفونس ملك قشتالة عام 1085م. فيها آثار عربية فخمة، وكاتدرائية ضخمة. (المترجم)

(*2) فاسيلي بارتولد (1869-1930): مستشرق روسي. عضو أكاديمية العلوم في سان بطرسبورغ عن عام1913. له مقالات مهمة في دائرة المعارف الإسلامية، ودراسات قيمة عن شعوب آسيا الوسطى وإيران، بالإضافة إلى مؤلفات عن الخلافة الإسلامية وتاريخ الاستشراق. (المترجم)

للاهوتيين الكاثوليك. وبدورها تُرجمت مؤلفات اللاهوتيين الكاثوليك إلى العبرية، واستخدمت في المجادلات والمناظرات الكلامية، التي جرت في المدارس الحاخامية ـ اليهودية المختلفة[50]. والكتاب، الذي يُؤلف في الشرق الإسلامي، سرعان ما يصبح في متناول العلماء والدارسين الغربيين بوساطة المترجمين العبرانيين. حيث ينتظره مئات القراء في الأندلس، وفي إيطاليا، وفي باريس، وفي مدن إقليم بروفانس (بفرنسا الجنوبية)[*3]. ففي بليرمو (بليرمو، باليرمو Palemo في إيطاليا)

في بلاط فريديرك الثاني (من آل غوغينشتاوفين)[*4] عمل بصورة مشتركة، وتباحث وتجادل وتناظر مجموعة من العلماء المسيحيين والمسلمين واليهود. والواقع أن مؤسسة الترجمة التي قامت في إسبانيا كثيراً ما دمجت ووحدت ممثلي هذه الديانات الثلاث.

وكما كان الأمر في الخلافة العربية ما بين القرنين التاسع والعاشر للميلاد، فإنه في الغرب أيضا في ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، نلاحظ أن جهود المترجمين ونشاطاتهم تجاوزت عمل الفلاسفة واللاهوتيين وعلماء الكلام. والحقيقة أنه لابد هنا من الإشارة إلى الطابع الاصطناعي (الانتقائي) للترجمات آنذاك. فمن بين أكثر من مئة مصنف مهم، ترجمت في ذلك العصر من العربية إلى اللاتينية، فإن الأكثرية المطلقة شملت مؤلفات علمية وفلسفية وضعها مؤلفون قدماء أو مسلمون[51].

وقد حظيت بتقدير عال بالدرجة الأولى مؤلفات أرسطو، والأعمال العلمية لكل من: أبقراط، إقليدس، بطليموس، جالينوس، والمباحث والرسائل المتعلقة بالعلوم الطبيعية والفلسفية للعلماء المسلمين المعروفين، كالخوارزمي، والبتاني، والفرغاني، والرازي، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

وتقتضي الموضوعية والأمانة العلمية الاعتراف بأن الترجمة التي جرت في ذلك العصر من العربية إلى اللاتينية، وخصوصا النصوص الدينية،

(*3) بروفانس (Provence): إقليم في فرنسا الجنوبية. قاعدته ايكس. وصل إليه الفاتحون العرب في القرون الوسطى. وكانت لهم معه علاقات تجارية وثقافية واسعة. (المترجم)

(*4) فريدريك الثاني شتاوفين (1194-1250م): ملك صقلية ثم إمبراطور جرماني ما بين 1220-1250م. حفيد بربروس (فريدريك الأول). وكان واسع الثقافة، ملما بالعربية، شاكا في الدين المسيحي. ويقال إنه مال إلى الإسلام. قاوم البابوية، ثم قاد حملة صليبية سنة1229م. شجع الآداب والفنون والعلوم، وأنشأ في صقلية دولة حديثة. (المترجم)

التي استند إليها المسيحيون الأوروبيون في مجادلاتهم ومناظراتهم مع المسلمين، كانت قليلة جدا.

ولذلك فقد ظل الجزء الأكبر من التراث الإسلامي (أحاديث الرسول والسنة النبوية) مجهولا بالنسبة للأوروبيين، مثل عدد كبير من المؤلفات الإسلامية في الشريعة والأحكام، وفي الميدان التاريخي أيضا. في حين أن علم الكلام الإسلامي جذب اهتمام الأوروبيين إلى المسائل الخصوصية التي عالجها، والتي تعرفها الغرب اللاتيني اليها بالدرجة الأولى من خلال «دلالة الحائرين» للميموني العبراني[*5]. وتجدر الإشارة إلى أن أوروبا القرون الوسطى عرفت اللاهوتي الإسلامي أبا حامد الغزالي من خلال مؤلفه «مقاصد الفلاسفة»[*6] وهو كتابه الأول في هذا الباب، (حيث تابع فيه عمليا النظام الأرسطي كما تجلى عند ابن سينا)، والمُمهّدِ لعمله الأشهر في

(*5) وهو موسى بن ميمون (Ben Maimon: 1135-1204م): يُعد أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية وفي القرون الوسطى وفي أوروبا. ويعرفه العرب باسم أبي عمران عبيدالله بن ميمون، واشتهر عند اللاتين باسم الميموني Maimonides. وكان عالما بشريعة اليهود، ويعد من أحبارهم، برع في صناعة الطب، وتفنن في العلوم وله معرفة جيدة في الفلسفة. وقيل إنه أسلم في المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثم لما اتجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاطها ارتد. أما مصنفه الأشعر على الإطلاق فهو «دلالة الحائرين»، الذي كتبه باللغة العربية بالحروف العبرية، رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود في البلاد العربية دون العرب، ولأنه خشي أن يثير بعض ماجاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه، فيتناولوا تعميماته بالرد الواجب، خاصة أنه لم يتوخ فيه الموضوعية ولم يقدم الحجج والبراهين على أطروحاته. وكتابه هذا خليط من مقولات أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين صبغها بصبغته الخاصة ووجهها وجهة يهودية. وعده اليهود في غاية الجرأة، لكونه اقتحم المسائل الوجودية الكبرى اقتحاما عنيفا، واستطاع أن يخرج منها (هذا إذا كان قد خرج منها فعلا (المترجم)) موفقا بين الدين والفلسفة مرة، أو مرجحا الدين مرة، أو الفلسفة أخرى. وانقسم الناس إزاءه قسمين. وقد ذهب إلى تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية، الأمر الذي جعل رؤساء اليهود في برشلونة يعلنون سنة 1305م لعنة الحرمان على كل من يدرس الفلسفة قبل بلوغ سن الخامسة والعشرين. ويقول إسرائيل ولفنسون: إنه لم يحدث أن كان لكتاب عبري مثل هذا التأثير بعد التوراة والتلمود. ولهذا أصبح «دلالة الحائرين» عماد الاسترشاد لكل يهودي يدرس كتب الدين والفلسفة وفقه الشريعة. (لمزيد من التفصيلات: انظر د.عبدالمنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، بيروت، دار المسيرة، 1980، ص36-140. (المترجم)

(*6) درس الغزالي (1059-1111م) كتب الفلاسفة ـ لاسيما أرسطو والفارابي وابن سينا ـ ثم ألف كتابه «مقاصد الفلاسفة»، الذي يلخص فيه مسائل الفلسفة دون التعرض لنقدها، مرجئا ذلك النقد إلى كتب تالية، كان أهمها في هذا الصدد كتاب «تهافت الفلاسفة» (المترجم).

مجال الهجوم على الفلسفة وفلاسفة المشرق ـ «تهافت الفلاسفة»[*7]، الذي ألفه بهدف إظهار التهافت والتناقض الداخلي في آراء ونظريات ومبادىء الفلاسفة في محيطه وفي عصره.

ومن الطريف أن كتاب الغزالي «مقاصد الفلاسفة» ذاته، الذي ترجمه في القرن الثاني عشر للميلاد دومنجو جنديسالين،أصبح في أوروبا واحدا من الكتب المدرسية الأرسطية الشهيرة. وأما مؤلفه (الغزالي) ـ وهو الناقد المبدئي للفلاسفة العرب ـ فقد اشتهر بالنسبة للأوروبيين (مع استثناءات قليلة) كتابع وفيّ لأرسطو[52].

إن العمل الانتقائي في إنجازات المترجمين الأوروبيين، يذكرنا بعملية مشابهة جرت في ظل دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية ما بين القرنين التاسع والعاشر للميلاد، عندما ركز السريان والعرب جهودهم لترجمة المؤلفات الفلسفية والعلوم الطبيعية القديمة، وأهملوا، بشكل عام ودون انتباه منهم، ترجمة الشعر الإغريقي، والآداب، وعلم التأريخ.

وهناك ملمح مشترك أيضا فيما يخص النشاط في ميدان الترجمة (الجاري في ظل الثقافتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية)، يتمثل في الجهود الجماعية للترجمة، حيث كان يقوم بها ـ كقاعدة عامة ـ اختصاصيان أو ثلاثة. وفي دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية كان المترجم، الذي لا يتقن

(*7) في «تهافت الفلاسفة» استعرض الغزالي مختلف التيارات في ثقافة عصره ومنطقته، وهي «وفق تصنيفه» أربعة اتجاهات تتمثل في جماعات أربع: جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم جماعة المتصوفة، ونظر الغزالي في موقف كل من هؤلاء، فوجد المتكلمين يؤدون مهمة الدفاع عن العقيدة، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحي المنزل، وهو دفاع إن أقنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن. وأما الباطنية فيأخذ عليهم قولهم إنهم يقتبسون علمهم من الإمام المعصوم، أي أن كل مايعرضونه مستند إلى النقل عن معلمهم لا إلى حجة مقنعة. وأما الفلسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل في تنوير الناس بعلوم برهانية لا سبيل إلى الشك فيها، كالرياضيات والفلك والطبيعيات في بعض جوانبها التي لا تخالف الدين، فإنها في سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الرأي، وأهم المسائل التي عني الغزالي بإبطال رأي الفلاسفة فيها ثلاث، هي: نظرية قدم العالم، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها التي لا يجوز عليها الفناء. ورأيه الأساسي أنه لا يصح قياس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها. وهكذا يستدل الغزالي على وجود الله القادر على كل شيء بالحدس، أي بالذوق طبقا لرأي المتصوفة. وهو ماعالجه مفصلا في كتابه الأكبر «إحياء علوم الدين» (المترجم).

العربية بصورة جيدة لكنه ماهر وخبير في اليونانية أو السريانية، كان يطلب المساعدة من عالم، يتقن اللغة العربية وأساليب التعبير فيها ونحوها وصرفها، وفي الوقت نفسه يملك معرفة جيدة في مسائل الفلسفة أيضا. أما العالِم الأوروبي، فقد لجأ بدوره إلى طلب العون من العربي أو العبري، اللذين كانا يترجمان حرفيا (كلمة كلمة) النص من العربية إلى اللغة القشتالية أو إلى لغة محلية أخرى، وبعدئذ يُستنسخ العمل ويعاد ضبطه وتحريره باللغة اللاتينية.

وبهذا الشكل، فإن مصنفات المؤلفين القدامى رجعت إلى أوروبا عبر لغتين وأحيانا عبر ثلاث لغات. وطبيعي، أن هذه الترجمات كانت في أغلب الأحيان غير مكتملة، بل كانت في بعض الأحيان ترجمات غامضة ومبهمة.

في إسبانيا بدأت بالظهور ترجمات منظمة ودورية من العربية بدءاً من النصف الأول للقرن الميلادي الثاني عشر، وقد قام بهذه المبادرة مطران طليطلة الإسبانية «رايموند». وفي طليطلة هذه اشتغل مترجمون مهرة، مثل دومنجو جنديسالين، ابن داؤد (يهودي تحول إلى المسيحية)، جيراردو داكريمونا (الكريموني)، ألفريد الإنكليزي، يوحنا الإسباني الذي يختلط اسمه عادة مع يوحنا الطليطلي، أو مع يوحنا السيفيلي (نسبة إلى سيفيلا مدينة ومنطقة في إقليم الأندلس بإسبانيا/المترجم).

إلى أن استيقظ الاهتمام الواسع بأعمال أرسطو، كان الطلب الأكبر عند الأوروبيين يتركز باتجاه الحصول على ترجمة لمؤلفات الفلاسفة العرب ومن سار على نهجهم من الأوروبيين. وضمن هذا الاهتمام ترجم يوحنا الإسباني مؤلفات ابن سينا في المنطق، وفي الفيزياء (الفيزيقا)، وفي الميتافيزيقا وفي مسائل النفس. ومن عام 1180م صُنّفت في أوروبا أول مجموعة لاتينية لمؤلفات ابن سينا Sufficientialب، ضمت عددا من الرسائل من كتاب «الشفا»[*8]. وتبعها ترجمة «للقانون في الطب»، الذي لعب إلى جانب كتاب «الأسس» لأبي بكر الرازي، وما وصل عن طريق العرب من مؤلفات جالينوس تأثيرا هائلا في تطور الطب في

(*8) «الشفا»: من أجلّ كتب ابن سينا الفلسفية. وهو أشبه بموسوعة ألفها للعامة من المهتمين بالفلسفة. وهو كتاب حسن التبويب. كما أجمع الدارسون. يشمل أربعة أقسام: المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات. (المترجم)

أوروبا. وقام دومنجو جنديسالين بالاشتراك مع يوحنا الإسباني وسليمان اليهودي بترجمة مؤلفات الغزالي وابن جبريل (Ibn Gabirol)(*9). أما جيرارد الكريموني (جيراردو داكريمونا)(*10) فقد عرّف الأوروبيين من خلال ترجماته على رسائل الكندي حول «العقل»، ومن الممكن أنه هو الذي ترجم أيضا مؤلفات الفارابي، التي تدور حول المسألة ذاتها[53].

وقد جرى نشاط فعال في مجال الترجمة بموازاة ماكان في طليطلة في الميدان نفسه في مدن كثيرة من شبه الجزيرة الإيبيرية(*11). وبعد مدة ليست طويلة، أي في النصف الثاني من القرن الثاني عشر للميلاد انضمت صقلية(*12) إلى هذا الجهد، حيث تألفت هيئة أو مؤسسة للمترجمين في باليرمو (بليرمو)(*13). فإليها (إلى باليرمو) قدم من طليطلة ميخائيل

(*9) ابن جبريل (نحو 1021-1070م): هو سليمان بن جبريل، ويعرفه اللاتين باسم «ابن جبرول» (Avicebrol)، يهودي من دائرة الثقافة الإسلامية، ولد في ملقة وعاش في سراقوسة. تعكس فلسفته كثيرا من الآراء المطروحة في فلسفة إخوان الصفا. كتابه الرئيس «ينبوع الحياة» (Fonsvitae) وضعه بالعربية وضاعت نسخته الأصلية ولم تحفظ إلا النسخة اللاتينية، في فلسفته يجعل انبثاق العالم من الله حسب مبدأ ثنائية المادة والصورة، التي تشمل الكائنات كلها وتتكرر في جميع درجات العام والخاص، وتسير من أعلى إلى أسفل لتشمل سلم الموجودات كلها، فكأن هناك ثنائية في الله هي إرادته وفعله. (انظر: د.عبدالمنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص27-28). (المترجم)

(*10) جيرارد الكريموني أو جيراردو داكريمونا (1114-1187م): من أقدم المستشرقين. أقام في طليطلة فدرس فيها العربية والعلوم. نقل إلى اللاتينية فلسفة الكندي، «والمجسطي» لبطليموس وغيرها. (المترجم)

(*11) إيبيريا Ibérie: اسم أطلق على شبه جزيرة إسبانيا والبرتغال. والإيبيريون شعب كان يقطن شبه جزيرة إيبيريا واستوطن حيناً بلاد الغال وسواحل إيطاليا الشمالية. وقد أطلق العرب اسم «الأندلس» على شبه جزيرة إيبيريا بعد أن دخلوها. وبعد انحسار الحكم العربي في مملكة غرناطة (1236-1492م) عرفت بالأندلس في المعنى المحصور. والأندلس اليوم ولاية في إسبانيا الجنوبية تتألف من ثماني مناطق. (المترجم)

(*12) صقلية (Sicilia): جزيرة إيطالية في البحر المتوسط. قاعدتها باليرمو. أهم مدنها كاتانيا، مسّينا، تراباني، استعمرها الفينيقيون واليونان فأسسوا فيها المدن التجارية الزاهرة. دخلها العرب بقيادة زيادة الله الأغلبي سنة 827م ثم النورمان. وفيها آثار عربية عديدة. (المترجم)

(*13) بالرمو (بليرمو) (Palermo) المدينة الرئيسة والمرفأ في صقلية الإيطالية. كانت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد المقر الرئيسي لملوك صقلية (المترجم).

(ميكيل) سكوت[*14]، الذي اشتهر بترجمته أعمال أرسطو، وكذلك كمُنَجِّم رسمي في بلاط فريديريك الثاني، الذي كان بدوره مؤيدا لتوجهات الفلسفة الإسلامية. ومع الزمن نسجت حول اسم هذا المترجم المشتغل بالتنجيم وقضايا الفلك حكايات وقصص وأساطير كثيرة، أضفت عليه قوة سحرية غير عادية[54]. وربما كانت تلك الحكايات المضخمة هي التي حفزت دانتي لوضع اسم ميخائيل سكوت مع من وضعهم في بطن الوادي الرابع من الحلقة الرابعة من جهنم[55] [*15].

والواقع أنه في كثير من الحالات، وبفضل امتلاك الأوروبيين العلوم والمعارف العربية ـ الإسلامية ـ خصوصا في القرن الثاني عشر للميلاد ـ حصل تقارب مهم بين اللاهوت والطبيعيات والميتافيزيقا. ومن هنا فلم تكن مصادفة اقتران المؤلفات الأصلية ـ الأولى في الميتافيزيقا بأسماء المترجمين المشاهير. حيث قام المترجم دومنجو جنديسالين (D. Gundissalin) مثلا بوضع رسالة «في تصنيف الفلسفة» أو تقسيمها وتفريعها بعنوان philosophie«De divisione » وهي نوع من «المدخل إلى الفلسفة»، تشتمل على تقسيم العلوم وتصنيفها، لاسيما الفروع الرباعية الدقيقة (علم الحساب، الفلك، الهندسة، الموسيقى)بالدرجة الأولى، مضيفا إليها الفيزياء، الميتافيزيقا، النفس، السياسة والاقتصاد[56].

أما المدرسة الشارترية فقامت هي الأخرى بمجهود لا بأس به في تنسيق المصادر المسيحية مع المصادر القديمة والعربية. وهي مدرسة مستنيرة تأسست في عام 990م على يد العالم الأسقف فولبير، حيث أصبحت الشارترية في القرن الثاني عشر منارة «للنهضة الفرنسية». ويغلب عليها الطابع الفلسفي، الساعي إلى التوفيق بين المصادر المسيحية، والمصادر القديمة (الوثنية بعامة واليونانية منها بخاصة) والمصادر العربية، وكانت

(*14) ميخائيل (ميكيل) سكوت Michel Scott (1190-1250م): مستشرق اسكتلندي. درس في أكسفورد وباريس وأقام في طليطلة وبالرمو (بلرما، بلرمو). عاش بعض الوقت في بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني في نابولي، حيث اشتهر بتبحره في الفلسفة والفلك والسحر والتنجيم. له «خلاصة الفلسفة» لابن سينا، و«ترجمات لشروح ابن رشد على أرسطو». (المترجم)

(*15) في «الكوميديا الإلهية ـ الجحيم»، في الأنشودة العشرين، صنف دانتي العرافين والسحرة والمنجمين، مثل العرافة مانتو وأوريبيلوس العراف والساحر اليوناني وجويدو بوناتي المنجم والفلكي، وميخائيل سكوت، الذي قال عنه في البيت 115 من هذه الأنشودة: «وذلك الآخر الذي يبدو في الجنبين شديد الهزال، كان ميكيل سكوت، الذي عرف حقاً ألاعيب الخدع السحرية». (انظر: دانتي أليجييري، الكوميديا الإلهية ـ الجحيم، ترجمة حسن عثمان، ط2، دار المعارف بمصر، 1955، ص286-294). (المترجم)

متأثرة في كثير من توجهاتها وأطروحاتها بالفكر العربي ـ الإسلامي ذي النزعة الهلنستية(*16)، والمتجه عموما نحو التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، والموسوعية العلمية، إضافة إلى الاهتمام العالي بالمعارف في شتى فروع العلوم الطبيعية. وقد انتمى إلى هذه المدرسة العلمية الكلامي الشهير أديلارد باتسكي، الذي تجول في صقلية، وشمال أفريقيا، وسوريا، ودرس اللغة العربية ثم ترجم مجموعة من المؤلفات والرسائل في هندسة إقليدس وفي الفلك (عند الخوارزمي)، وكذلك رسائل جابر بن حيان في الكيمياء[57].

وللحقيقة، فإن الغرب اللاتيني اقتبس من المؤلفين المسلمين العناصر الأرسطية ذات التوجهات الأفلاطونية الجديدة أولا، وفي مؤلفات الفارابي، وابن سينا، والغزالي لفتت أنظارهم (أنظار الأوروبيين) نظرية «الفيض»، وفلسفة «تراتب العقول الكونية» وتدرجها، وارتباطها «بالعقل الفعال»(*17)،

(*16) الهلنستية في الثقافة والمعرفة والفكر، هي نزعة تهدف إلى التوفيق والمزج بين الثقافة اليونانية والثقافات الشرقية في مناطق حوض البحر المتوسط.(المترجم)

(*17) تتلخص فلسفة الفارابي في «الفيض» بالقول: إن معرفتنا بالله عن طريق الاستدلال من الموجودات التي «صدرت» عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة، فمن الواحد الأعظم «يصدر» العالم، وذلك حين يتعقل هذا الواحد (الله) ذاته. فالأصل ـ إذن ـ هو علم الله لا إرادته، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها، وعن الله «يفيض» منذ الأزل وجود ثان هو مايسمى «بالعقل الأول» وهو العقل الذي يحرك الفلك الأكبر. وتقودنا هذه النظرية إلى نظرية تتبعها منطقيا، أي نظرية «تراتب العقول الكونية». حيث إنه بعد «العقل الأول» (محرك الفلك الأكبر) تأتي عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض، برغم أن كلا منها كامل في ذاته، وهذه العقول الثمانية التي نيطت بها الأجرام السماوية، تضاف إلى «العقل الأول» فتصبح العقول تسعة، وهي كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود، وفي المرتبة الثالثة يجيء «العقل الفعال» الذي يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي، وفي المرتبة الرابعة تأتي النفس وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنهما أن يتكثرا في البشر، فيكون منهما بمقدار ماهنالك من بني الإنسان وفي المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجد الصورة وفي السادسة توجد المادة، ومن هاتين تتكون الأشياء، إذ إن كل شيء قوامه صورة، ومادة. وبهذه المراتب الست تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما، مع ملاحظة أن المراتب الثلاث الأولى كائنات ليست أجساما ولا هي تحل في أجسام، وأن المراتب الثلاث الأخيرة تلابس الأجسام وإن لم تكن في ذاتها أجساما.
أما الأجسام فهي ستة أجناس: الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار).
وقد تأثرت هذه الفلسفة مباشرة بالأفلاطونية الجديدة في كون العالم يجيء «صدوراً» عن الله في صورة «فيض»، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل إلى أدنى المراتب (انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، مراجعة وإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص207-210. (المترجم)

المرتبط بدوره بالعقل الكلي.

وفي هذا المجال من المناسب التذكير بالرسالة الفلسفية لدومينجو (دومنيك) جنديسالين، المعنونة بـ De Processione mundi («عن نشوء الكون»)، التي استند فيها إلى مؤلفات ابن سينا وابن جبريل، وحاول من خلالها إعطاء تفسير مسيحي ـ فلسفي لمشكلة الوجود والخلق، وكذلك رسالته «في النفس» أو «في الروح» De anime وهي تلخيص لنظريته ابن سينا في المسألة ذاتها.

ومن النتائج الأكثر جلاء ودلالة فيما يتعلق بانتشار فلسفة ابن سينا في أوروبا، يشير الدارسون إلى ظهور «الأغسطينية السينوية». وتعود بدايات تكون هذا التيار الفلسفي ـ المسيحي إلى القرن الثاني عشر للميلاد، حيث نشرت مجموعة من الرسائل والمؤلفات، الهادفة إلى التوفيق بين أفكار الأفلاطونية الجديدة (في فلسفة ابن سينا) والعقائد والنظريات المسيحية السابقة ذات الاتجاه الأفلاطوني، كما تجلت عند القديس أوغسطين، ديونيسيوس الأريوفاجي (الأريوباجي) ـ المزيف[*18]، ويوحنا سكوت أوريجينا[58][*19].

وقد وجد بعض الباحثين المعاصرين في أنوارية روجربيكون[*20]، لاسيما

(*18) ديونيسيوس الأريوفاجي (الأريوباجي): أحد أساقفة أثينا (في القرن الميلادي الأول). عضو المحكمة العليا في أثينا. انتحل اسمه كاتب عاش في القرن الخامس للميلاد، قد يكون ساويُرس الأنطاكي، ونشر مجموعة من أربع دراسات («في الأسماء الإلهية»، و«في الترتيب الهرمي الإلهي»، و«في الترتيب الهرمي الكنسي»، و«اللاهوت الصوفي») وعشر رسائل ظلت لفترة طويلة تُعزى إليه، غير أن الباحثين اكتشفوا فيما بعد أنها مزورة، ولهذا صاروا ينعتونها بـ «رسائل ديونيسيوس الأريوفاجي المزيفة». ويهمنا أن نشير هنا إلى تأثر كاتبها الشديد بالأفلاطونية الجديدة، حيث ترى أن مركز الوجود كله هو الربوبية الإلهية التي لا يمكن إدراكها، والتي تشع منها في جميع الاتجاهات والأنحاء، «فيوض» النور الإلهي، التي تخبو تدريجيا مارة بعالم الملائكة ومملكة الكنيسة، إلى أن تهبط إلى الناس العاديين والأشياء المألوفة. (المترجم)

(*19) يوحنا سكوت أوريجينا (أوريجينوس) (حوالي 810-877م) ـ فيلسوف مدرسي (سكولاتي) إيرلندي، من مؤسسي الواقعية في القرون الوسطى ـ مؤلفه الأساسي: «في قسمة الطبيعة». (المترجم)

(*20) روجو بيكون: (حوالي 1214- حوالي 1292م): مفكر وعالم طبيعة إنجليزي، رأى في العلم الجديد منهجا ملائما للبحث، ويتمثل في تطبيق الطرائق الفنية الرياضية والتجريبية في دراسة الفلسفة واللاهوت، طالبا بإصلاح تدريس الفلسفة المسيحية. أهم مؤلفاته «الكتاب الكبير»، «الكتاب الصغير» و«الكتاب الثالث». (المترجم)

في نظريته حول السلطة البابوية، وفي مجموعة من أطروحاته السياسية تجديداً لأفكار ابن سينا والفارابي في ميدان السياسة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم[59].

وبصورة عامة يمكن الجزم بأن القرون الوسطى تدين للثقافة العربية الإسلامية في تعرف كثير من مؤلفات الفيلسوف اليوناني أرسطو. وبفضل ترجمات العرب وشروحاتهم الفنية ـ المبدعة على مؤلفات أرسطو، ومتباعة الغربيين لهم في هذا المنحى، دخلت الفلسفة الأرسطية في بداية القرن الثالث عشر للميلاد إلى مناهج جامعتي باريس وأكسفورد. وبسبب تبني ألبرت الكبير[*21] وتوما الأكويني[*22] كثيراً من مبادىء وعموميات الفلسفة الأرضية توطدت أركانها بشكل راسخ في اللاهوت الكاثوليكي بدءاً من النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد، إلى حد أن الكنيسة أصدرت قرارا في القرن الرابع عشر للميلاد يلزم المرشحين لنيل درجة الماجستير في الفنون معرفة مؤلفات أرسطو والنجاح بها. وهذا انقلاب حقيقي، إذ أن الأرسطية كانت قد تعرضت للقمع والمنع مرات كثيرة في باريس وفي غيرها من الحواضر الأوروبية الكبرى ومن طرف الكنيسة الكاثوليكية بالذات. والحقيقة الموضوعية تستوجب القول إن نفوذ أرسطو المتعاظم بدءاً من النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد في علم الكلام المسيحي الأوروبي، إنما جاء بفضل الشعبية الهائلة لمؤلفات الفيلسوف العربي القرطبي ابن رشد (Averroes).

وقد اكتسب ابن رشد شهرته (في أوروبا)بالدرجة الأولى بسبب شروحاته

(*21) ألبرت الكبير (1206-1280م): مفكر لاهوتي إيطالي انضم إلى الدومينيكان وصار فيما بعد أسقف راتسبون، توفي في باريس،. كتب عن أرسطو بكثير من التعاطف. تزعم مع تلميذه توما الإكويني الحركة التي أقامت في المسيحية أرسطوطالية جديدة. كان متأثرا بابن سينا وميالا إلى الأفلاطونية الجديدة. من مؤلفاته الأساسية: «خلاصة اللاهوت»، و«في علل العالم وكونه». (المترجم)

(*22) توما (توماس) الأكويني: (حوالي 1225-1274). فيلسوف ولاهوتي إيطالي، أعلن قديسا في عام 1323. درس على ألبرت الكبير بكولونيا وباريس، كما عمل مستشارا للبلاط البابوي. تحتوي قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا، أشهرها: «الرد على الخوارج»، و«الخلاصة اللاهوتية»، وشروحات كثيرة على مؤلفات أرسطو. كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل، وقديسا يعشق الله، وحاول التوفيق بين الأمرين رحب بفلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية، وفي الوقت نفسه رغب عن الأفلاطونية الجديدة. (المترجم)

الواسعة والعميقة على مؤلفات أرسطو، الأمر الذي جعل دانتي يقول عنه في «الكوميديا الإلهية» (الجحيم ـ الأنشودة الرابعة): «ابن رشد الذي صنع التفسير الكبير»[60]. وبذلك ارتبطت باسمه تيارات ونزعات فلسفية عريضة أطلق عليها في أوروبا اسم «الرشدية اللاتينية»[*23] التي تنضوي تحت ثلاث أطروحات ونظريات عامة، وهي: 1- مسألة قدم العالم، التي ترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون، وتتقبل وجود الإله في سياق المتسبب الأول أو المحرك الأول للوجود، 2- نظرية العقل الفعال، التي نفت الخلق ونفت أيضا عدم فناء النفس البشرية، ورأت في هذا المنحى أن عملية المعرفة والإدراك ليست إلا اتصالا وتواصلا من طرف العقول الفردية السلبية (غير الفعالة) بالعقل الكوني الأعظم، 3- إشكالية علاقة الإيمان بالمعرفة أو الوحي بالعقل، والتي عالجها الرشديون اللاتينيون وفق فهم آخر، مغاير لرأي ابن رشد ذاته إلى حد معين. حيث نجد أن سيجر البرابانتي[*24]، الذي حاول أن يبرهن على عدم ارتباط الحقائق والمعارف الفلسفية باللاهوت، يؤكد بصورة جلية، أن نتائج المعرفة العقلية (مهما كنت مصادرها) يمكن أن تصبح مناقضة لتعلميات الوحي والحدوس الإيمانية. في حين أن توما الأكويني، وفي معارضته النقدية لوجهة النظر هذه، برهن على أن حقائق الإيمان يمكن أن تكون فوق مستوى الإدراك العقلي، ولكنها ليست مناقضة للعقل. والواقع أن ابن رشد لم يطرح المشكلة بهذا الاتجاه، إنه حاول التوفيق ـ كما قلنا من قبل ـ بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية (الوحي والإيمان) ولو على حساب الأخيرة، أي أنه قرأ الدين في ضوء العقل وليس العكس. ومن أهم كتب ابن رشد التي خصصها لمناقشة مشكلة

(*23) كنا قد أبدينا ملاحظاتنا على «الرشدية اللاتينية» وبعض المغالطات المنسوبة إلى ابن رشد خطأ في هامش سابق من هذه الدراسة، فنأمل العودة إليه (المترجم).

(*24) سيجر البرابانتي (سيجيه البراباني كما يرسم اسمه في بعض المراجع أحيانا) (حوالي 1235-حوالي 1282م): فيلسوف فرنسي كان مع بوثيوس (بويس) الداشي وبرنيبيه من نيفل، ممن يعدون روادا لما يسمى بـ «الرشديين اللاتينيين». وهو الذي ارتبطت باسمه نظرية «الحقيقة المزدوجة»، التي أساءت كثيرا لابن رشد في الغرب المسيحي، إلى درجة التعارض المباشر مع العقائد المسيحية في الخلف وفي الروح وفي العناية الإلهية. الأمر الذي دفع المتشددين إلى إدانة هذه النزعات والتأويلات. ولقد قيل إن سيجر قد اغتاله مساعده الخاص ربما تحت تأثير تلك الإدانات والمواجهات الحامية مع الكنيسة ورجال الدين. (المترجم)

التقريب بين الشريعة والحكمة (الفلسفة) كتابه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، وكتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وهما يشتملان على بسط صريح وواضح لمذهبه في هذه المسألة. والحقيقة أنه يلزم عن مذهبه في الصلة بين الفلسفة والشريعة أن القول الفصل في كل المسائل التي يُشكلُ فيها الأمر أو تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة، يبقى للفلسفة وأصحابها، وأن العقل هو رائد الإنسان وهاديه في بحثه عن المعارف، حتى الإلهي منها، ودور الدين في هذا السياق دور احتياطي بديل للفلسفة، التي توجب عليها إعطاء تصورات عامة غير متداولة، ولم تسلط أضواء الحقيقة عليها من قبل[61]. ولا يبقى إلا القول إن ابن رشد كان شديد الإعجاب برأي الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو طبعا، ولهذا كان يعتقد بأنهم (أي الفلاسفة) لا يمكن أن يخطئوا، حتى وإن أدى به هذا الموقف إلى الاصطدام والخروج عن المعطيات الدينية المتواضع عليها في عصره[*25].

وقد تصدى لدحض الرشدية في الغرب كل من ألبرت الكبير، وتوما الأكويني، وريموند لول[*26]. بل إن الكنيسة أدانت أكثر من مرة آراء الرشديين. أما ابن رشد ذاته فبعد أن كان لقبه في أوروبا «الشارح الكبير»، و«صانع التفسير الكبير»... الخ، أصبح الآن يطلق عليه صفة «الملعون»، ولقب «الصخاب الحقود»، و«العربي الكافر»[62].

وإذا كان الاتجاه الوحيد المسيطر في علم الكلام المسيحي الأوروبي

(*25) هذا الرأي سبق أن أطلقه المستشرق الهولندي المعروف دي بور (1866-1942) حينما قال: كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم، الذي وصل إلى الحق الذي لايشوبه باطل. حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا». (انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبوريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957، ص4). (المترجم).

(*26) ريموند لول: راهب فرنسيسكاني، رسم مطرانا لطليطلة في السنة نفسها التي ولد فيها ابن رشد في قرطبة (1226م). أسس معهدا لنقل العلوم العربية إلى اللاتينية بطريقة منظمة، حيث ترجم الموسوعات العلمية والفلسفية العربية الشهيرة آنذاك، ويقول الدكتور محمد ياسين عريبي إن مدرسة المطران ريموند كانت الدافع الأول لظهور مدارس اللغة العربية للمبشرين وإدخال اللغة العربية بالجامعات الأوروبية، التي ظهرت بسببها مدارس الاستشراق منذ بداية القرن السادس عشر (الدكتور محمد ياسين عريي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي: نقد العقل التاريخي، ج1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ط1، 1991، ص149). (المترجم)

حتى القرن الثاني عشر يتمثل في الأغسطينية، فإن القرن الثالث عشر للميلاد شهد نشوء أربع مدارس لاهوتيه أساسية، يغلب عليها جميعا أسلوب التفلسف، المتأثر بصورة أو بأخرى بالتراث الفلسفي اليوناني ـ العربي. ويأتي في مقدمة هذه المدارس أغسطينية الفرنسيسكان[*27]، التي تابعت تقاليد الإغسطينية ـ الرشدية في القرن الثاني عشر للميلاد، والتي بلغت أوج ازدهارها في مؤلفات بونافنتورا[*28]، ثم المدرسة الأرسطية الدومينيكانية[*29]، والتي يعد توما الأكويني الشخصية الأكثر ريادية وانتشارا وتأثيرا بين أتباعها، والمدرسة الثالثة هي الرشدية اللاتينية وعلى رأسها سيجر البرابانتي (سيفير دي برابانت)، وأخيرا المدرسة الأكسفوردية، ممثلة بروجر بيكون وأتباعه، وهي المدرسة التي ركزت اهتمامها الرئيس

(*27) الفرنسيسكان: وهم أتباع القديس فرنسيس الأسيزي (1182-1226م)، من أكبر قديسي المسيحية، إيطالي الجنسية. التفت حوله جماعة من تلاميذه، فذهبوا إلى روما وسمح لهم البابا بتكوين جماعة من الرهبان، وسرعان ما انتشرت هذه الرهبنة في إيطاليا وخارجها تحت اسم «رهبنة الفرنسيسكان». وتنقسم هذه الجماعة الرهبانية إلى ثلاث طوائف: 1- الرهبان الصغار وهم من أكبرها عددا، 2- الكبوشيون 3- الديريون. ويتمسك الفرنسيسكان منذ البداية بحياة الفقر المدقع، ولم يسمحوا لأنفسهم بامتلاك شيء مطلقا، ثم تهاونوا تدريجيا. وقد شاء بعض المصلحين أن يعودوا بهم إلى الوضع الأول. ومن هنا نشأت طوائفهم المختلفة. كانت لهم في القرون الوسطى حركة علمية مرموقة. وقد استشهد منهم كثيرون في الدعوة إلى الطهرية المسيحية.(المترجم)

(*28) بونافنتورا، جيوفاني دي فيدانزا (1221-1274م): ولد في إيطاليا، وانضم إلى سلك الرهبنة الفرنسيسكاني، ودرس على الإسكندر الهاليسي بباريس، وتولي فيما بعد الكرسي الفرنسيسكاني للاهوت. وقد رسم قديسا في عام 1252م. مبادئه الفلسفية طرحها في شرحه على «أحكام» بطرس اللومباردي، وفي رسالتيه القصيرتين، وهما: رسالته في «سبيل النفس إلى الله» ورسالته في «إرجاع الفنون إلى اللاهوت». في كتاباته نجد عرضا متقنا للدعاوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الإنسان بالله، والعلل المولدة لمعلولاتها، والنظرية الإشراقية في المعرفة. وفي نظره كل تأمل صحيح هو بحث عن الله.(المترجم)

(*29) الدومينيكان: جماعة من رهبان الكاثوليك، أسسها القديس الإسباني دومنيك (1170-1221م) في عام1216م. واسمها الرسمي «جماعة الوعاظ». بدأت بوعظها في جنوب فرنسا لهدي الألبيين (الألبيجيين)، ثم انتشرت في أنحاء البلاد كافة قبل وفاة مؤسسها دومنيك. حياة الراهب فيها مكرسة للدراسة والصلاة والوعظ، ولها معاهد علمية خاصة لتعليم الرهبان. وتدار الرهبانيات هذه بطريقة انتخابية ديمقراطية. وقد كان لها شأن كبير في مجادلات ومناظرات القرون الوسطى. ويعد القديس توما الاكويني أكبر لاهوتي دومينيكاني. وتخصص الدومينيكان في الفلسفة والدراسات اللاهوتية. وهم منتشرون الآن في معظم أنحاء العالم. (المترجم)

باتجاه بعث وتشجيع المؤلفات في العلوم الطبيعية، والتي تعود للعلماء القدماء وللعرب بخاصة. وهي المدرسة التي وضعت للمرة الأولى المنهج التجريبي في الفلسفة في مواجهة المنهج السكولائي (المدرسي) التقليدي التأملي[63].

وفي الحديث عن تلك الحقبة، تبقى مسألة إشكالية معقدة دون حل واضح، أو حسهم موضوعي يتفق عليه الدارسون والمؤرخون للفكر في العصر الوسيط، ونعني بها التأثير المحتمل (والممكن) للتصوف الإسلامي في تطور فلسفة الزهد والتنسك في أوروبا. وكانت هذه المسألة الإشكالية الشغل الشاغل للمستشرق الإسباني الفذ ميجل أسين بلاثيوس[*30]، الذي انطلق من فكرة تفترض وجود علاقات تأثيرية متبادلة بين حركة الرهبنة النسكية في المسيحية ومذاهب التصوف في الإسلام. وبرز ذلك جليا في عدد من مؤلفاته المهمة، مثل: «الغزالي:العقائد، والأخلاق، والزهد» و«ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية» و«نفسانية الوجد الصوفي عند صوفييّن مسلميّن كبيريّن: الغزالي ومحيي الدين بن عربي» وغير ذلك. ليكشف ـ وفق فرضيته ـ الأدلة على احتمال تأثير قواعد السلوك في الصوامع والرهبانيات المسيحية في واجبات الصوفي المريد ـ الفقير في التكايا والزوايا (الصوفية) الإسلامية. ويحاول إقامة الحجج المؤيدة لرأيه هذا من مقارنة بعض التراتبيات المتشابهة في المسيحية والإسلام، حيث

(*30) ميجيل أسين بلاثيوس (1871-1941) مستشرق إسباني ممتاز، ولد في مدينة سرقسطة، عاصمة مقاطعة أرغون، على نهر الإبرو، وعلى بعد 281كم شرقي مدريد. اهتم بصفة خاصة بالتأثير والتأثيرات المتبادلة بين الأفكار والمفكرين والمذاهب العالمية والديانات التوحيدية (المسيحية والإسلام بشكل خاص). وقد كرس معظم دراساته في ثلاثة من كبار المتكلمين والصوفية المسلمين، وهم: ابن عربي، والغزالي، وابن حزم، وكان له الفضل الريادي في الكشف عن ابن مسرة ومدرسته، وتأثيرها في الفكر الأوروبي عند روجر بيكون وريموند لوليو (ريموند لولي)، ثم دانتي. ونشر أربع دراسات كبرى عن محيي الدين بن عربي، توجها بكتاب ظهر في سنة1931 وعنوانه «ابن عربي: حياته ومذهبه» (ترجمة عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي). ونشر عدة دراسات مهمة عن الغزالي وتصوفه، وترجمة لبعض كتبه ولفصول مختارة من بعضها الآخر. وجمع مقالاته المتعلقة بتأثير الإسلام في أوروبا والمسيحية في كتاب بعنوان: «تأثيرات الإسلام» (سنة 1941).
وكان أسين بلاثيوس بالفعل طوداً شامخاً من أطواد الاستشراق، وبه رسخت أقدام البحث العلمي الممتاز في تاريخ الإسلام الروحي في إسبانيا. (انظر: مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي لكتاب بلاثيوس «ابن عربي: حياته ومذهبه»، الكويت، وكالة المطبوعات وبيروت، دار القلم، 1979، ص7-20). (المترجم)

كان المرشد الروحي للمتصوفة المسلمين يسمى «شيخاً» وهي ترجمة حرفية ـ كما يقول ـ لكلمة Senior أو Presbyterus في الرهبانية المسيحية[64]. وفي بحثه الصبور حول التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوروبي، وعن اللوامع العبقرية للإبداع الإسلامي ـ الإسباني كتب في سنة 1933 بحثا بعنوان: «مفكر مسلم أندلسي يؤثر في القديس يوحنا الصليبي»، وفيه يدرس بالتفصيل مدى تأثير ابن عباد الرندي (المتوفي سنة1390م) في يوحنا الصليبي، المصلح الرهباني وعالم التصوف المسيحي في القرن السادس عشر للميلاد[65].

وفي 26 كانون الثاني (يناير) سنة1919 فجر أسين بلاثيوس قنبلة علمية كبرى، عندما تقدم ببحث استهلالي بمناسبة تعيينه عضواً في الأكاديمية الملكية الإسبانية عنوانه: «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية» (ونشر في مدريد في العام نفسه ـ 1919). وقد أثار هذا البحث الضخم هزة كبيرة في مختلف الأوساط العلمية في العالم كله، نظراً لخطورة المشكلة التي أثارها وهي ـ تأثر دانتي بالتصويرات الإسلامية للآخرة في رائعته الخالدة: «الكوميديا الإلهية». وجاء نتيجة جهد علمي عظيم وبحوث مضنية دامت لأكثر من عشرين سنة متواصلة. (ومن الجدير بالذكر هنا أن هذه المسألة كانت قد طرحت للمرة الأولى أمام المختصين بالدراسات الدانتية في سنة1901 من قبل الفرنسي المتخصص بالإيرانيات إ. بلوشيه في بحثه: «المصادر الشرقية للكوميديا الإلهية»).

وفي سنة1949 استؤنف النقاش مجددا حول هذه المسألة، حيث أصدر إنريكو تشيرولي، المستشرق الإيطالي وسفير بلاده في طهران، كتابا بعنوان «المعراج ومسألة المصادر العربية ـ الإسبانية للكوميديا الإلهية». ولتدعيم رأيه في هذا المجال ضمن تشيرولي كتابه هذا الترجمة اللاتينية والفرنسية القديمة لأحد نماذج المعراج الإسلامي، الذي قام بترجمته في سنة1264م من العربية إلى القشتالية إبراهيم الحكيم الطبيب اليهودي. وبذلك أيد تشيرولي فكرة بلاثيوس في احتمال نقل برونيتو لاتيني لدانتي معلومات تفصيلية من قصة الإسراء والمعراج.

والواقع أن محاولات الكشف عن الصلة المباشرة بين إبداع دانتي والتراث الإسلامي، أسفرت عن نتائج متضاربة وقلقة للغاية. ولكن الجهد الذي

جرى وانصب في هذا الاتجاه ساعد على كشف أوجه وجوانب جديدة للعلاقات والصلات الفكرية المتنوعة والتناظرات القائمة بين هاتين الثقافتين الدينيتين[66]. وفي الإصدار الأخير من «قراءات دانتية» نوقشت مشكلة «دانتي والإسلام» في دراسة الباحثة الطاجيكية م. شهيدي[67].

ويهمنا تأكيد ـ مرة أخرى ـ ما سبق أن طرحنا في هذه الدراسة ـ ولو بصورة موجزة ـ من أن الأوروبيين بحثوا لدى المسلمين أولا وقبل كل شيء، عن العناصر الثقافية، التي لم تستطع جهودهم الذاتية بلوغها. ومن الواضح، أن ماكان يعوزهم فعلا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد هو المعرفة الفلسفية. ففي ذهن الأوروبي المثقف (في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد) صورة راسخة للمسلمين كأمة متفلسفة بالدرجة الأولى . وبالنسبة لأبيلار[*31] مثلا، فإن كلمة «عربي»، من حيث المعنى الجوهري، معادلة تماما لكلمة «فيلسوف». وقد تخيل ـ بناء على هذه الفرضية ـ أن صراعات الفلاسفة الدائمة مع المؤسسة الدينية للكنيسة الأوروبية، يمكن تأصيلها وتنظيمها، وبالتالي توجيهها، انطلاقا من أي بلد إسلامي. وأنه شخصيا يمكن أن يعمل في هذا البلد (الإسلامي المتفلسف) ولو بقوت يومه فقط، حتى وإن كان وسط «أعداء المسيحيين»، ولكن بشرط أن يتمتع عندهم بوضع رسمي[68]. وبعد مرور قرن على أطروحة أبيلار هذه، نشر القديس توما الأكويني كتابه «الرد على الأمم» أو «الرد على الخوارج» في ترجمات أخرى/خ.ج)، والذي حدد جزءا منه كمعين للمبشرين والمرسلين، العاملين في أوساط إسلامية. وقد رتب هذا الجزء (المعين في التبشير) وفق حجج وبراهين عقلية ودون اللجوء إلى الاستشهاد بآيات «الكتاب المقدس[69].

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ظهرت علامات الابتعاد الثقافي للأوروبيين عن العالم العربي ـ الإسلامي (بالنسبة للانبعاث المؤقت للاهتمام اللاهوتي الغربي إزاء الإسلام في القرن الخامس عشر سيجري الحديث

(*31) أبيلار، بيتر (حوالي 1079-1142م): راهب وفيلسوف فرنسي. له مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة لما له من باعٍ طويل في فن الجدل والمناظرة ولمساهمته في دراسة مشكلة الكليات. درس المنطق على روسلينوس وهو من دعاة المذهب الاسمي. له رسالتان في المنطق: «في الأجناس»، و«تعليقات على فورفوريوس». (المترجم)

عنه لاحقا). هذا التباعد والانكفاء بين هذين المجالين الثقافيين الكبيرين في العالم (العربي - الإسلامي والأوروبي) لم يؤد - مع ذلك - إلى قطع الاتصالات بين هاتين الثقافتين العالميتين. بل على العكس، فإن الاتصالات الديبلوماسية بينهما أصبحت أكثر تنظيما، والعلاقات التجارية أكثر اتساعا وتنوعا. وحتى في ميدان العلوم الطبيعية، وعلوم الطب، وإلى حد ما في ميدان الفلسفة، استمر الأوروبيون في توجههم نحو المصادر العربية بغية الحصول على المعارف الضرورية التي تلزمهم. ومن النصف الثاني من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر استؤنفت أعمال الترجمة والعلاقات الثقافية بين إيطاليا والعرب، وإن كانت على نطاق غير واسع. ففي بولونيا وبادوا[*32]، حيث كان للرشدية تأثير مهم في تطور الفلسفة الطبيعية، استؤنفت من جديد ترجمة المؤلفات والرسائل الطبية لابن سينا، والشروحات التي وضعها ابن رشد على أرسطو[70]. وإلى تلك الفترة بالذات تعود أول ترجمة لاتينية لقصة «حي بن يقظان» الفلسفية، التي وضعها ابن طفيل، وقام بتلك الترجمة (إلى اللاتينية) بيكوديلاّ ميراندولا[71].

ولكن في المجال المعرفي البحت، تنامى موقف اللامبالاة والتجاهل إزاء الفكر العربي الإسلامي. وبدأت أوروبا تتجه أكثر فأكثر نحو العلوم القديمة. والأصعب من ذلك أن الأوروبيين صاروا ينظرون إلى ترجمات العرب للمؤلفات اليونانية على أنها زائفة، وليس لها قيمة علمية حقيقية. بل إن صفة «عربي» ذاتها، حملت في هذا السياق نوعا من المضمون التحقيري - الازدرائي[72].

(*32) مدينتان في شمال إيطاليا. (المترجم)

3 صورة الإسلام في الوعي الأوروبي (القرون الوسطى)

موقف مسيحية القرون الوسطى من الإسلام حددته محطتان رئيستان: أولاهما، ضرورة التعلم منه، كونه الأقوى والأعلم من جهة، وثانيتهما، التصارع معه كعقيدة غريبة ومعادية من جهة أخرى. وإذا كان دانتي قد أفرد للفيلسوفيّن المسلميّن ابن سينا وابن رشد مكانا في «اللمبو»(*)، الذي جمع كل الخيرين من غير المسيحيين في «جحميه»، فإنه وضع نبي الإسلام محمد وابن عمه، الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب في الخندق التاسع من الحلقة الثامنة (في «الجحيم» الدانتي)، الذي يضم مثيري الصدامات والانشقاقات الدينية والسياسية، «الذين يزرعون الفتن فيحصدون الأوزار» (الجحيم، الأنشودة السابعة والعشرون 135-136، والأنشودة الثامنة والعشرون: 22-63)(*2). لقد

(*) «اللّمبو» في «الكوميديا الإلآهية» هي ميناء جهنم أو المدخل إليها. وهي مقر عظماء العالم القديم، الذين ماتوا قبل ظهور المسيحية، ومقر من ماتوا ولم ينالوا التعميد المسيحي.(المترجم)

(*2) يقول حسن عثمان في تعقيبه على الأنشودة الثامنة والعشرين إنه قد حذف منها أبياتا وجدها غير جديرة بالترجمة، وردت عن النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. وقد أخطأ دانتي في

ظهر محمد بعد المسيحية فحمل بذلك إلى العالم انقساما جديداً. أما علي، ففي عهده انقسم الإسلام إلى ثلاثة أجنحة متعادية كبرى، ولهذا فهو المذنب ـ كما يعتقد دانتي ـ في تقسيم الإسلام وشق صفوفه (ومن هنا يصوره دانتي بجذع مقطوع الرأس)[*3]

في العصر الوسيط تحديدا، أي في زمن المبادلات الثقافية الأكثر فعالية، تشكلت في الوعي المسيحي (الشعوري واللاشعوري) القوالب النمطية الذهنية عن الإسلام، وهي التي نشأت في كثير من جوانبها بارتباط مسبق وارتهان

ذلك خطأ جسيما، حيث تأثر بما كان سائدا في عصره، بين العامة أو في المؤلفات، عن الرسول العظيم، بحيث لم يستطع أهل الغرب وقتئذ تقدير رسالة الإسلام الحقة وفهم حكمته الإلٓهية. على أن هذا لم يمنع أهل العصر ـ ومن بينهم دانتي ـ من تقدير الحضارة الإسلامية والتأثير بثمراتها، التي كانت عنصرا فعالا في خروج العالم الغربي من العصور الوسطى إلى عصر النهضة فالعصر الحديث (انظر: حاشية حسن عثمان على الأنشودة الثامنة والعشرين من «الجحيم»، الكوميديا الإلٓهية، ط2، دار المعارف بمصر، 1955، ص371) (المترجم)

(*3) في كتابه الشهير «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء» يناقش المفكر العربي إدوارد سعيد بتفصيل واسع ودقة بالغة ردود فعل الغرب، المشروطة بمعطيات وخلفيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية تجاه الشرق، كاشفا من خلال ذلك طبيعة تصور الغرب للشرق، الذي لم يكن في وعي الأوروبيين، الآخر الخارجي فقط، بل امتدادا أيضا للشاذ والمنحرف، والمجنون، والمستضعف.. الخ. وضمن هذا السياق يتعرض أيضا إلى ماكتبه دانتي في «الكوميديا الإلٓهية» (الملهاة الإلٓهية)، حيث يرى أن كلا من الشخوص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط، بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خص به. ومن هنا يرسم دانتي صورة لـ «موميتو» (محمد) تجسد تركيبا سلاليا متصلبا من الشرور، مع من يسميهم «ناشري الفضيحة والفتنة». وعقاب محمد، وهو أيضا مصيره الأبدي، عقاب مثير لإشمئزاز من نمط فريد. فهو أبداً يقطع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره، مثل برميل تمزق أضلاعه، كما يقول دانتي. ولا يوفر شعر دانتي على القارىء عند هذه النقطة أيا من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي إليها عقوبة فظيعة كهذه: فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لاتني. ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي، مشيرا كذلك إلى علي، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقهم الشيطان الحارس إلى نصفين، كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلا اسمه «فرادوليشينو»، وهو شيس مرتد دعا أصحابه إلى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتهم بأنه كانت له خليلة، مما ينتظره من عذاب. ولابد أن القارىء قد أدرك الآن ـ كما يقول إدوارد سعيد ـ أن دانتي رأى تطابقا بين الشهوانية المقرفة لدى محمد ودوليشينو، وبين ادعائهما مكانة دينية بارزة كذلك. وبناء على ما تقدم تشكل تمييزات دانتي وإدراكه للإسلام مثلا على الحتمية الخطظية بل الكونية (كوز مولوجية) تقريبا، التي يصبح بها الإسلام وممثلوه المعنيون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي، والتاريخي، وفوق كل شيء، الأخلاقي.. وهي رؤيا لا تقتصر بأي حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب (انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ط3، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1991، ص96-98) (المترجم).

شرطي بنوع وطبيعة الموقف التقليدي للكنيسة من الإسلام. وبشكل عام، فإن صورة الإسلام المتكونة آنذاك، وهي مزيج متناقض لمعارف موضوعية مع تشويهات خطيرة، ضمت في الوقت ذاته تصورات في منتهى الخيالية (الفانتازيا) والتوهم، حيث هيمنت بشكل ثابت، راسخ لمدة تاريخية طويلة على عقل الإنسان الأوروبي ومنطقه ومداركه تجاه الإسلام وحضارته[73]. ولهذا يمكن القول إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين، لم تتكون وترتسم في صفحة بيضاء خالية، وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة. إذ «إن سكان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى مجموعة عريضة وراسخة من الأفكار حول الإسلام، التي كانت تتغير تدريجيا مظاهرها الخارجية فقط، تبعا لتغير الظروف في أوروبا ذاتها، وتبعا لطبيعة علاقاتها ومواقفها المستجدة نسبيا مع البلدان الإسلامية وثقافاتها الحديثة»[74].

فالتصور النمطي المشوه عن الإسلام، لم يتشكل بسبب ضعف معرفة الأوروبيين بهذا الدين وحسب. حيث يشير الدارسون (لتصورات القرون الوسطى عن الإسلام) إلى ثلاثة مكونات (عناصر بنيوية)، أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطية، دون أن تتعارض فيما بينها، بل إنها تعايشت وتداخلت من التأثر والتأثير، وهي المكونات: الميثولوجية، اللاهوتية، والعقلانية[75]. وعلى سبيل المثال فإن أدب أوروبا القرون الوسطى حول الإسلام وضع في غالبيته العظمى من طرف رجال الدين المسيحيين، الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين، كالحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمؤلفات الجدالية - اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم. ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، ثم تقدم إلى القارىء الأوروبي. وبهذا الشكل شوهت الوقائع بصورة متعمدة - واعية أحيانا، أو بشكل غير واع في أحيان أخرى. وفي إطار البحث الحماسي عن حل سريع «لمشكلة الإسلام» سيطرت في القرون الوسطى الموضوعات الدينية - الأيديولوجية.

وكان المشكل يتمحور حول إيجاد سند ديني مسيحي للإسلام وبنيه. إذ إن المسيحية تعتقد أن الهدف من إرسال الأنبياء وعقائدهم منذ بدء الخليقة،

ليس سوى تمهيد تدريجي لأجل بلوغ ذروة التاريخ الكوني، المتمثل بـ «التجسد الإلهي» (في شخص المسيح). في حين أن محمداً، ظهر في دعوته وعقيدته بعد ستة قرون من ذلك الحدث الإلهي، على أنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وأن الله أنعم عليه بالوحي المؤيد لرسالته، وإضافة إلى ذلك، فإن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) امتنع عن دحض بعض العقائد الأساسية في المسيحية. ولكن من وجهة نظر المسيحيين، فإنه لم يكن بمستطاع محمد أن يكون نبيا حقيقيا، أما عقيدته فهي الأخرى لا يمكن أن تكون صحيحة. ولهذا رأى المسيحيون في شخص محمد رجلا مرتدا أو نبيا مزيفا، لا يملك سوى الادعاءات والأضاليل، وفي تفسيراتهم الأقل تحفظا صور محمد كساحر، معاد للمسيح أو حتى أنه الشيطان ذاته. وصور الإسلام على أنه لون جديد من الهرطقة (اليهودية، أو المسيحية)، أو على أنه ضرب جديد من الوثنية.

وإذا كنا نتفق على واقعة أن التصورات الأوروبية عن الإسلام تشكلت مابين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد، فإننا يجب أن نشير إلى حقيقة أن هذه التصورات تكونت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفية التفسير المسيحي الشرقي للعقيدة الإسلامية.

وتعد المؤلفات التي وضعها يوحنا الدمشقي (المتوفى في سنة 750م)[*4] من أبكر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام. ويجدر بالذكر أن يوحنا الدمشقي اشتغل في خدمة الخلفاء الأمويين كما كان شأن والده وجده. عرف اللغة العربية، وكما يبدو، فإنه اطلع على القرآن وبعض الأحاديث النبوية. أما مجادلاته مع الإسلام فإنها ارتدت طابعا لاهوتيا محضا، وليس طابعا سياسيا أيديولوجيا. والسبب في ذلك يعود قبل كل شيء، إلى أنه لم تجر تحولات جماهيرية في عهد الخلفاء الأمويين، حيث إن المسيحيين السوريين لم يروا بعد في الإسلام خطرا روحيا عليهم، وإنما وقفوا منه كموقفهم من عقيدة شعب شبه بربري.

(*4) يوحنا الدمشقي (القديس) (نحو 675-750م): ولد في دمشق. من آباء ومعلمي الكنيسة. حفيد منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية على عهد معاوية. قاوم حركة (بدعة) محطمي الصور والإيقونات. ألف في اللاهوت والفلسفة والخطابة والتاريخ والشعر والألحان الدينية. مهد بمؤلفاته إلى نشأة تعليم الفلسفة واللاهوت في أوروبا. ترجمت بعض مؤلفاته إلى العربية، ومنها كتابه «منهل المعرفة».

يوحنا الدمشقي ناقش الإسلام كبدعة، مشددا على أن المسلمين يتفقون مع المسيحيين في الإيمان. بالإله الواحد، ولكنهم لا يعترفون بالعقائد الأساسية للمسيحية (وفي مقدمتها الطبيعة الإلهية للمسيح وصلبه)، الأمر الذي يقلل ـ في نظره ـ من شأن حتى الأطروحات الصحيحة «غير الكثيرة»، التي تضمها تعاليم دينهم (تعاليم الإسلام)، إضافة إلى ذلك، فإن يوحنا الدمشقي يرفض بدوره مجموعة كبيرة من اليقينيات الإسلامية، التي لا يمكن للمسيحيين أن يتقبلوا التعايش معها مطلقا، مثل القول بأن محمدا نبي من الله وهو «خاتم الأنبياء والمرسلين»، وإن القرآن ـ كلمة الله، المنزلة إلى محمد من السماء[27]. وفي مؤلفه الجدالي «مناظرة بين ساراتي[*5] ومسيحي» (أعرب بعض الباحثين في الآونة الأخيرة عن شكوكهم حول نسبة هذا الكتاب ليوحنا الدشقي» تُقَدَّم حجج ضد الطبيعة الإلهية للرسالة المحمدية، كالقول، إنه لم يبشر بها الأنبياء السابقون، وأن محمدا لم يقم بأي معجزة شهيرة أو أعجوبة، تثبت حقيقة نبوته، وأنه من غير الممكن أن يغدو نبيا، باعتبار أن سلسلة الرسالات النبوية ختمت بيوحنا المعمدان[*6][77].

في المسيحية الشرق أوسطية كانت قد انتشرت قصة خرافية (Légend)، مؤداها أن محمدا كان في البداية تلميذا للراهب النسطوري سرجيوس بَحِيرا[*7]، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة

(*5) كان الساراتيون معروفين للأوروبيين قبل أن يصبحوا مسلمين. في غرب أوروبا هذه الكلمة جاءت من اليونانيين،الذين أطلقوا هذه التسمية على غرب شبه الجزيرة العربية. أما الافتراض بأن جذر هذه الكلمة نحت من «عبيد سارة»، فقد ظهر في أوقات لاحقة، دون أن يُتفق على نشأته، وإن كان المقصود منه «العرب المسلمين» في الدراسات الغربية جميعا (المترجم).

(*6) يوحنا المعمدان (يحيى في القرآن): أحد أنبياء بني إسرائيل. ابن زكريا واليصابات. عاش متقشفا في البرية، يلبس ثيابا من الجلد، ويأكل الجراد، ثم ظهر على شاطىء الأردن يعمّد بالماء للتوبة ومبشرا بمجيء المسيح، وهو الذي عمّد المسيح في نهر الأردن قبل بدء رسالته. وهيأ له داعيا إلى الصلاح والتقوى، فسمي «السابق». قطع هيردس رأسه بتحريض من هيرودية زوجته نحو 31م. عيده في 23حزيران(المترجم).

(*7) «بَحِيرا» أو «سرجيوس بحيرا»: اسم راهب مسيحي: يُروى أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم)، عندما بلغ الثانية عشرة من عمره خرج إلى الشام مع عمه أبي طالب في قافلة له، فلما نزل الركب بُصرى من أرض الشام (بصرى الشام) أو ماجاورها، لاحظ راهب كان يقطن تلك الجهة في صومعة له أن أحد أفراد ذلك الركب كانت تظلله غمامة، وأن الشجرة التي جلس تحتها قد تهدلت أغصانها حتى أظلته. وقد وضع الراهب بحيرا لهذا الركب طعاما ودعاهم إليه، فاجتمعوا إليه إلا

والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبيا وكوَّن عقيدة خاصة به[78].

وفي أحيان أخرى أطلق المسيحيون السريان على المسلمين لقب «طائفة أبناء الجارية». مستندين في ذلك إلى مقتطف من الإنجيل استل من «رسالة بولس إلى أهل غلاطية» (الأصحاح الرابع: 21-31)[*8]، ويستنتجون منه أن

=محمدا إذ تركوه لحراسة القافلة. ولما نظر بحيرا في القوم لم ير بينهم صفة الشخص الذي وصفته كتبه أنه آخر الأنبياء، فسألهم هل تخلف أحد منهم، فلما أخبروه الخبر أصر على أن يحضر هذا الغلام إلى طعامه، ولما جاء الغلام ودخل إلى القوم أخذ بحيرا يلحظه لحظا شديدا، ثم سأله بحق اللات والعزى أن يخبره عما يسأل عنه، ولكن محمداً أظهر بغضه للآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب عما سأله عنه فتأكد هذا أنه هو النبي الموعود، ونصح عمه أباطالب أن يحذر عليه من اليهود وغدرهم. تلك هي القصة التي يرويها ابن هشام (ص115 ومابعدها). ويذكر المسعودي أن هذا الراهب كان يدعى جرجس (أو جرجيس)، وأنه من عبدالقيس (ج1، ص146). أما الحلبي فيذكر أنه كان يسمى جرجيس أو سرجيوس (ج1، ص157). أما في المصادر المسيحية والإسلامية المتأخرة، فإن هذا الراهب يدعى سرجيوس، أما اسم بحيرا ـ وهو مشتق من الكلمة الآرامية بحيرا ومعناها المختار ـ فهو لقب له. وليس لدينا ما نقوله إضافة إلى ما تقدم عن هذه القصة، لأن المعلومات الموثقة غير متوافرة في هذا الموضوع. أما الروايات المسيحية ـ الشرقية الخاصة بالراهب بحيرا، فقد تطورت تطورا عجيبا وجمعت كلها بالتفصيل في «سفر بحيرا» وهو كتاب مسيحي من المحتمل أن يكون قد وضع في صورته الحالية في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر. وقد حفظ هذا الكتاب باللغتين السريانية والعربية في نسخ متعددة. وهذا المصنف الذي يعزى إلى الربان إيشوعياب يتألف من ثلاثة أجزاء: الأول وفيه القصص التي تتحدث عن القبائل العربية التي شاهدها سرجيوس في جبل سيناء، وعن لقائه بالمؤلف، والثاني يتطرق إلى المحادثات التي جرت بين الشاب محمد وبحيرا، الذي يزوده بمعلومات عن اليهود والمسيحية، والثالث عبارة عن سلسلة رؤى عن الأزمنة المقبلة من حكم العرب إلى مجيء المسيح الثاني. وقد ورد في الجزء الثاني الذي يكون اسطورة بحيرا المنحولة كيف لقن سرجيوس محمداً (صلى الله عليه وسلم) عقيدته وشرائعه وأجزاء من القرآن وذلك بقصد أن يجعل العرب يعترفون بإلٓه واحد. ومن الواضح أن هذا الجزء من الكتاب يراد به إظهار محمد أنه نبي كاذب تلقى وحيه من راهب منشق ـ هرطقي (لمزيد من التفصيلات انظر: النسخة العربية من دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، د.ت، ص339-342، وأيضا: أدب اللغة الآرامية للأب ألبير أبونا، بيروت، 1970، ص426) (المترجم).

(*8) النص المقتطف هو الآتي: (21) قولوا لي أنتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس ألستم تسمعون الناموس. (22) فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحد من الجارية والآخر من الحرة. (23) لكن الذي من الجارية ولد حسب الجسد وأما الذي من الحرة فبالموعد. (24) وكل ذلك رمز لأن هاذين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذي هو هاجر. (25) لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة فإنها مستبعدة من بنيها. (26) وأما أورشليم التي هي أمنا جميعا فهي حرة. (27) لأنه مكتوب افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج. (28)وأما نحن أيها الإخوة فنظير إسحق أولاد الموعد. (29) ولكن كما كان حينئذ الذي ولد حسب الجسد يضطهد الذي حسب الروح هكذا الآن أيضا. (30) لكن ماذا يقول الكتاب. اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة. (31) إذا أيها الإخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة».(المترجم)

المسلمين، الذين هم «أبناء الجارية»، مستبعدون من وعد الخلاص الإلهي[79].

والواقع أن التصورات المتكونة عن الإسلام كبدعة مسيحية، مرتدة ومنشقة وعن محمد كنبي مزيف انتقلت من مسيحي سوريا إلى البيزنطيين، ومنهم إلى الأوروبيين. ولابد في هذا السياق من التأكيد أن الصيغ السورية والبيزنطية للمؤلفات المسيحية الجدالية المنافحة عن العقيدة المسيحية، تمايزت عن بعضها بشكل جوهري. فالصيغة السوريةكانت على الأغلب أكثر تحفظا واتساقا، بحيث نجد أن المناظرة كانت تضم بدرجة أكثر أو أقل من الوصف والتفصيل حجج الخصم وآراءه. أما الصيغة البيزنطية (وكان ثيوفانس الواعظي (الواعظ)[*9] واحدا من أوائل أعلامها) فكانت في معظمها مؤدلجة، ناهيك عن أن المعطيات التي تقدمها عن عقيدة المسلمين - إذا قدمت - تأتي مشوهة لهذه العقيدة بصورة حادة[80]. والحقيقة أن أوروبا تعرفت المؤلفات الدينية والكلامية المعادية للإسلام في نموذجها البيزنطي بالدرجة الأولى، في حين أن الأدب السجالي للمسيحيين السوريين باستثناء حالات قليلة جدا (مثلا، ما اشتهر في الأوساط المسيحية الإسبانية بعنوان «رسائل عبدالمسيح بن اسحق الكندي)[*10] لم يكن معروفا عند الأوروبيين.

لقد هيمن على الإدراك (الوعي) الأوروبي في القرون الوسطى الموقف السلبي الصريح تجاه الإسلام، مع أن الأطروحات والمؤلفات المصنفة ضمن

(*8) النص المقتطف هو الآتي: (21) قولوا لي أنتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس ألستم تسمعون الناموس. (22) فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحد من الجارية والآخر من الحرة. (23) لكن الذي من الجارية ولد حسب الجسد وأما الذي من الحرة فبالموعد. (24) وكل ذلك رمز لأن هاذين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذي هو هاجر. (25) لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة فإنها مستبعدة من بنيها. (26) وأما أورشليم التي هي أمنا جميعا فهي حرة. (27) لأنه مكتوب افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج. (28)وأما نحن أيها الإخوة فنظير إسحق أولاد الموعد. (29) ولكن كما كان حينئذ الذي ولد حسب الجسد يضطهد الذي حسب الروح هكذا الآن أيضا. (30) لكن ماذا يقول الكتاب. اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة. (31) إذا أيها الإخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة».(المترجم)

(*9) ثيوفانس الواعظي (الواعظ): قديس نشأ في دير مار سابا في فلسطين. نفاه لاون الأرمني لتكريمه الإيقونات فمات في السجن (حوالي 818م). له تاريخ مهم عن القرون المسيحية الأولى، بالإضافة إلى مؤلفات جدلية وكتب روحية. (المترجم)

(*10) عبدالمسيح بن إسحق الكندي (القرن التاسع للميلاد): كانت نسطوري. له رسالة طويلة إلى عبدالله الهاشمي، يدعوه بها إلى المسيحية. وهي أقدم نص معروف في هذا المجال. (المترجم)

هذا المنحى كانت قد تعممت عندئذ بأشكال وصيغ مختلفة ومتمايزة جدا[81]. أما أكبر كمية من المؤلفات في تاريخ الإسلام، فقد وضعت عن نبيه محمد. فهذا ـ على سبيل المثال ـ راهب دومينيكاني (معاصر لدانتي) يزور بغداد، ويخرج على الأوروبيين بالحكاية الخرافية التالية: بما أنه لم تكن للشيطان قدرات ذاتية كافية لوقف انتشار المسيحية في الشرق، اخترع «كتابا»، يمثل حلقة وسطى بين العهدين القديم والجديد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشريرة «وسيطا» من طبيعة الشيطان ذاته. أما «الكتاب» فهو القرآن، بينما «الوسيط» هو محمد، الذي يجسد دور المسيح الدجّال[82].

ومن الأساطير التي نشرت عن النبي محمد (في القرون الوسطى) تلك القائلة إنه ساحر كبير، استطاع عن طريق السحر والخداع تحطيم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق، وأنه سمح بالدعارة والفسق، لكسب مزيد من الأتباع [83].

وبصفة عامة، كانت دعوى التحلل الجنسي للمسلمين (وصولا إلى حد القول والزعم بأن القرآن نفسه يتساهل ويتسامح مع اللواطة) من أكثر القصص والموضوعات انتشارا في المؤلفات التي كتبها الأوروبيون عن الإسلام في القرون الوسطى.

وقد صور النبي محمد أحيانا وكأنه كان كاردينالا[*11] للكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية. وكانوا يطلقون عليه اسم «هاهومت» أو «مومت» أو «موميتو»، الذي بعد أن قام بمحاولة فاشلة للجلوس على كرسي البابوية، هرب إلى شبه الجزيرة العربية، وبسبب تلك العقدة (عقدة الإحباط والفشل)، ومن أجل الثأر والانتقام أسس ديانته الجديدة [84]. وفي تآليف أخرى ألبسوا محمدا قوة ماردة جبارة، ذات منشأ جني أو سحري عظيم، أكسبته قدرات فائقة على خلق عجائب خيالية وهمية، لجذب الجهلة وعامة الناس ومحدودي الأفق، أما في المؤلفات الجدلية اللاهوتية، فإنه على العكس من ذلك تماماً، حيث يتم التركيز على عدم قدرة محمد على تحقيق أي معجزة خارقة، الأمر الذي يرون فيه أحد البراهين الأساسية الحاسمة على ما

(*11) الكاردينال ـ عضو أعلى هيئة في الكنيسة الكاثوليكية. وهو دون مرتبة البابا مباشرة. يساعد الكرادلة البابا في إدارة الكنيسة عالميا، وهم بمنزلة مجلس استشاري له. وهم الذين يختارون البابا، ومنهم يُنتخب. أما عددهم فهو «85» كاردينالا. (المترجم)

أسموه بـ «زيفه» و«كذبه» و«ادعاءاته».

وبشكل عام، فقد تكونت في وعي الأوروبيين (في القرون الوسطى) ملامح اللوحة التالية عن الإسلام: إنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحلال الأخلاقي، والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة[85].

وانسجاما مع هذا الموقف المعادي، فقد رسم الإسلام على هيئة نموذج قبيح سيىء، يتعارض ويتناقض كلية مع النموذج المثالي للمسيحية بوصفها ديانة الحقيقة، التي تتميز بالأخلاق الصارمة وروح السلام، وبأنها عقيدة تنتشر بالإقناع وليس بقوة السلاح. وفي الوقت ذاته، وضمن هذا المنحى أيضا نسبت إلى الإسلام بعض الرموز المسيحية التقليدية، ولكن بدلالات سلبية جديدة. مثلا: صورة الحمامة كرمز للروح القدس في المسيحية (إنجيل لوقا، الأصحاح الثالث:22)[*12]، ألصقت بالإسلام في القصص الأوروبية، محملة بمعنى رمزي مغاير للمعنى (المسيحي) الأصلي. حيث نشرت على نطاق واسع في أوروبا الحكاية الأسطورية، القائلة إن محمدا درب الحمامة لتنقر حبوب القمح من أذنه، وبذلك أقنع العرب، أن تلك الحمامة هي رسول الروح القدس، الذي كان يبلغه الوحي الإلهي. وعممت هذه الحكاية المختلقة إلى درجة أن الشاعر الإنكليزي جون ليدهيت (القرن الخامس عشر)، الذي وضع سيرة لحياة محمد، سمى لون تلك الحمامة ـ «حليبياً ـ أبيض»[86]. وردد هذه القصة المضحكة مؤرخون أوروبيون مثل وولتر رولي (المعاصر لشكسبير) مؤلف كتاب «التاريخ العالمي:». بل إننا نقرأ عن شكسبير ذاته في «هندي الرابع، الفصل الأول، المشهد الثاني» كيف أن الملك كارل الثاني يتوجه إلى جان دارك[*13] صارخا: «ألم تلهم الحمامة محمداً؟... أما أنت فإن النسر، ربما ألهمك!».

وتنمو دائرة التخيل الأوروبي في هذا المجال، وصولا إلى القول بأن الإسلام أخذ فكرة الثالوث المقدس المسيحية (الأقانيم الثلاثة)، ولكن ضمن

(*12) النص الإنجيلي المشار إليه كالتالي: «ونزل عليه الروح القدس بهيئة جسمية مثل حمامة وكان صوت من السماء قائلا أنت ابني الحبيب بك سررت».(المترجم)

(*13) جان دارك (1412-1431م): بطلة وطنية فرنسية وقديسة. حاربت لتحرير بلادها من الإنكليز فقبض عليها وأحرقت في روان.

توجه وثني لا توحيدي. ويزعم مروجو هذه القصة بأن المسلمين يعبدون ثلاثة كائنات جنية خفية أو ثلاثة أصنام كبرى، هي: ماهومت (محمد)، وأبوللو[*14] و وتروفونيوس[*15]. وهذا ماجاء في «أغنية رولان»[*16] أو «أغنية عن رولان» (الأبيات 2580-2591)، حيث تتحدث عن المسلمين، الذين انهزموا على يد كارل، نتيجة لسخطهم وحقدهم وكفرهم.. ساحبين من الكهف أصنامهم، محطمين تمثالي أبوللو وتروفونيوس.

وللحقيقة يجب القول إن تلك الأساطير المختلقة تمثل سخرية مأساوية لأن النبي (محمد)، الذي حارب أكثر من أي مخلوق آخر عبادة الأوثان، والذي حطم جميع أصنام الكعبة، يتحول في تصور المسيحيين «إلى صنم يؤله أتباعه»، الذين يطلقون عليهم ازدراء واحتقارا لقب «عبيد سارة» أو «أبناء الجارية».

وهناك حكاية مسيحية أخرى، حازت دعم أسقف قرطبة في القرن التاسع الميلادي، مفادها أن أتباع محمد وصحابته انتظروا، أن تقوم الملائكة برفع جسده بعد وفاته إلى السماء، ولكن بدلا من ذلك حضرت فجأة مجموعة من الكلاب وصارت تمزق هذا الجسد[87]. وبهذه الحكاية المختلقة يُفسر تحريم لحم الخنزير بالنسبة للمسلمين، الذين يعتقدون أن الكلاب

(*14) أبوللو أو أبولون (Apollon). يعد عند الإغريق إلّهاً لكل ماهو خير وجميل كحفظ واحترام القانون وإسعاد الناس، والتخفيف عن ذوي الضمائر المعذبة. كان إلّهاً للرماة وللطب، ويستغاث به في كثير من المدن لاسيما في دلفي حيث كان وحيه يكشف الإرادة الإلهّية للكهنة الذين يؤدونها للناس. وكان أيضا إلّه الموسيقا والشعر ورئيس ربات الشعر.

ورأى الفيلسوف الألماني نيتشه أن الإله أبوللو يمثل الحكمة والتعقل والتفكير. (انظر: معجم الأساطير اليونانية والرومانية، إعداد سهيل عثمان وعبدالرزاق الأصفر، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1982، ص24). (المترجم)

(*15) تروفونيوس (Trophonios) هو ابن الإلّه أبوللو (أبولون). تروي الأسطورة أنه اشترك مع زوج أمة آغاميد في بناء معبد أبوللو في دلفي وسواه، لكن زوج الأم غدر به وقتله فابتلعته الأرض ثم أصبح مؤلها واختص بمهبط وحي في بيوتيا حيث تقيم روحه في نفق (أو كهف) يدخله المستشيرون فيقدمون قرابينهم ثم ينامون على أمل أن يتلقوا وحي هذا الإله الأرضي (المرجع، السابق، ص211) (المترجم).

(*16) أغنية عن رولان أو أغنية رولان (Chanson de Rolland) قصيدة غنائية فرنسية ظهرت في القرون الوسطى، طورت وعدلت مرات كثيرة فكان شكلها الأكثر اكتمالا من تحرير أكسفورد حوالي 1170م. موضوعاتها التاريخية تقوم على سرد الحكايات البطولية حول حروب كارل العظيم (أو الكبير)، بكل هذه الملحمة الغنائية، الذي يجسد الشجاعة والوطنية (المترجم).

حيوانات نجسة أيضا.

هذه التصورات المسيحية - الأوروبية المشوهة كانت لها في بعض الأحيان نتائج طريفة ومضحكة للغاية. ففي اللغة الإنكليزية اشتقوا في القرون الوسطى كلمة mammet من maumet ، المأخوذة بدورها من Mohamet، والتي أصبحت في بداية الأمر تدل على معنى «الصنم»، ثم تطورت دلالتها إلى معنى «دمية»، «صنيعة» أو «لعبة عرائس». وبهذا المعنى استخدمها شكسبير في «روميو وجوليت، الفصل الثالث، المشهد الخامس»، حيث يقول:

And then to have a Wretched puling fool,

A whining mammet, in her fortunes tender,

To answer: «I'll not wed, I cannot love».

ومعناها التقريبي:

وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة،

مثل دمية باكية، وهي في ظروف سعيدة

وتجيبك: «لن أتزوج، أنا لا أستطيع أن أحب».

في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد نشرت في أوروبا مجموعة من المؤلفات متعلقة بالسيرة الشخصية للنبي محمد. وضمن هذا السياق ظهر نوع من القصائد، تتضمن بصورة أو بأخرى شيئاً من حياة النبي محمد.

أما أدب المجادلات والمناظرات المسيحية في القرون الوسطى، فقد صدرت منه نماذج متناقضة حيال الإسلام، والموقف منه: فإذا كان رئيس أساقفة طليطلة يفلوغي وبولس ألبار القرطبي (القرن التاسع عشر) صنفا لونا من «لاهوت الاستشهاد»، وطالبا أبناء دينهما بالانخراط في الدعوة العلنية من أجل الدخول في المسيحية حتى أمام المساجد، وأن يسيروا بوعي وإرادة إيمانية إلى الموت والاستشهاد من أجل العقيدة، فإننا في شخص بطرس ألفونسي، نجد أنفسنا أمام معرفة عميقة للدين الإسلامي (وفق مقاييس العصر الوسيط).

وبطرس ألفونسي هذا، كان يهوديا أصله من منطقة أراغون الإسبانية، تحول إلى المسيحية في سن الرابعة والأربعين (توفي سنة1140م). اشتهر من خلال مؤلفاته، وفي مقدمتها «الكتاب التعليمي لرجل الكنيسة»، الذي

استخدم فيه بشكل واسع حكما وأمثالا وإرشادات من الأدب التعليمي العربي. كما كان مترجما من العربية إلى اللاتينية. بل يحتمل أنه هو الذي ترجم الجداول الفلكية للخوارزمي، قبل أديلارد باتسكي (أديلارد أوف باث Adelard of Bath)[*17][88]. وله مؤلف آخر أقل شهرة بعنوان «محاورات»[89]، وهو عبارة عن مجادلات كلامية ضد اليهودية، صنفت على هيئة مناظرة بين اليهودي موسى (كان اسم بطرس ألفونسي قبل التعميد - موسى) والمسيحي بطرس. حيث يفند بطرس (المسيحي) في الفصول الأربعة الأولى من الكتاب دعاوى وحجج خصمه اليهودي (موسى)، التي تصب لصالح العقيدة اليهودية، ثم يبادر موسي اليهودي بطرح سؤال ماكر على بطرس (المسيحي)، مفاده: لماذا رفض هو - أي بطرس - دين الآباء والأجداد، واعتنق المسيحية، وليس عقيدة «السارايتيين»، أي عقيدة المسلمين؟!.. إذ إن بطرس عاش وترعرع معهم، ويعرف لغتهم، وقرأ كتبهم!!. ثم يكرس الفصل الخامس بأكمله لما أطلق عليه «قانون الساراتيين» (الشريعة الإسلامية وأحكامها(90).

وعموما، فإن كلا الطرفين المتحاورين يظهران معرفة رائعة بموضوع جدالهما ومناظرتهما.

وقد تركزت الحجج التي جاءت على لسان موسى في صالح الإسلام على مايلي: إن الإسلام دين بسيط وسهل المنال، وهو مبني على العقل، وقانونه ملائم للإنسان بصفة عامة. كما وصف موسى (في محاورته الجدلية مع بطرس) وبدقة كبيرة العبادات والشعائر الإسلامية، مثل نظام الصلوات، والصيام، والحج، وعقد القران، والطلاق. مستشهدا بجملة من النصوص القرآنية حول القيامة ويوم الآخرة، منها أدلته بالأطروحة التالية: «منها اقترف الإنسان من ذنوب وآثام، إذا كان يؤمن بالله ورسوله محمد، فإنه سينقذ من عذاب جهنم ويغفر له في يوم الحساب بشفاعة النبي»[91].

أما بطرس (المسيحي)فيبدأ ردوده بالحديث عن ظهور الإسلام. إضافة إلى إعلانه أن التاريخ الشخصي لمحمد (السيرة النبوية)، ووضعه للقرآن (بمساعدة اثنين من اليهود السامريين وارشدياقون[*18] يعقوبي - كما يدعي

(*17) أديلارد باتسكي (أديلارد أوف باث) (1070-1135): من علماء البندكتيين. طاف في فرنسا وإسبانيا والشرق طلبا للعلم، وترجم من العربية عدة مخطوطات، منها كتاب إقليدس «في الأصول» الذي كان مفقودا في أصله اليوناني. (المترجم)

بطرس)، تشكل في حقيقة الأمر حجة دامغة ضد هذا الدين. وبعد ذلك يؤكد، أن محمداً لم يقم بالمعجزات الدالة على نبوته[*19] ثم يحاول بطرس دحض تأكيدات موسى حول الطبيعة العقلانية للإسلام. وباستشهادات دقيقة من القرآن يظهر، كيف أنه (القرآن) يدين العنف والعدوان على الناس. لكنه يعود إلى القول بأن شريعة الساراتيين (العرب المسلمين) تفرض حربا مقدسة (الجهاد) ضد المشركين. ويستنتج من ذلك، أن الشريعة الإسلامية تناقض ذاتها. وفي دليله الأخير يستند بطرس هذا إلى عقيدة محاور موسى، من حيث إن اليهود والمسيحيين يتفقون في أن المسيح مات على الصليب، أما أحفاد إسماعيل[*20]، فإنهم يرفضون هذه الواقعة، وبذلك يفصلون أنفسهم عن تينك العقيدتين بصورة نهائية.

(*18) ارشد ياقون: كلمة يونانية تعني رئيس الشمامسة، وقال بعضهم إنها جمع لكلمة ارخدياقون. (المترجم)

(*19) القرآن الكريم معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الخالدة، حيث تحدى الإلآه صراحة الإنس والجن على الإتيان بمثله، أو بسورة من مثله، أو بعشر سور مفتريات فعجز بلغاء العرب وفصحاؤهم ـ وسيظلون كذلك إلى أبد الآبدين ـ عن الإتيان بسورة من مثله وعمدوا إلى القتال وعرض المنصب والمال على الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يأتوا بمثله، ولن يأتوا. والمعجزة في التحدي الإلآهي الصريح: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء/88]. وقد نشرت مئات الدراسات الجادة والموضوعية المقنعة حول الإعجاز القرآني، وكان آخر ما تهيأ لنا الاطلاع عليه في هذا المجال كتاب الدكتور حميد النجدي: «من الإعجاز البلاغي والعددي للقرآن الكريم»، ط2، دمشق،1991، أما بشأن دلائل نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد كتب حولها مئات الرسائل العلمية وعشرات المؤلفات من المسلمين ومن غيرهم. ونلفت الانتباه في هذا الموضوع إلى كتاب: (حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين محمد (صلى الله عليه وسلم)»، جزءان، توزيع مكتبة دار الفلاح بحلب ـ سوريا).(المترجم)

(*20) إسماعيل: اسم آرامي ومعناه «يسمع الله». والمقصود به هنا إسماعيل بن إبراهيم من هاجر المصرية أمة سارة. وقد حثت سارة إبراهيم على أن يأخذ أمتها زوجة لكي يعقب منها نسلا لأن سارة كانت عاقرا (سفر التكوين 16 :1-4). وبعد أن حملت هاجر حقدت عليها سيدتها فطردتها، ولاقاها ملاك الرب في الطريق وأمرها أن ترجع إلى بيت زوجها (إبراهيم)، ووعدها بأنها ستلد ابنا تسميه إسماعيل وأنه يكون أبا لجمهور عظيم من الناس، وأنه سيسكن البرية (سفر التكوين 16 :5-14). وبعد أن رجعت هاجر ولدت إسماعيل لما كان النبي إبراهيم ابن ست وثمانين سنة، وبعد أن كان له في أرضى كنعان عشر سنين (سفر التكوين 16 :3-16).

وقد ختن إسماعيل في الثالثة عشرة من عمره (تك 17 :25) وفق تقاليد العرب. وعندما بلغ إسماعيل السادسة عشرة من عمره ألحت سارة على إبراهيم أن يطرد هاجر وابنها فطردهما =

أما رئيس دير كلوني (الآباتي) بطرس المبجل أو المكرم Petrus Vernabiles (نحو1059-1156م)، الذي ترجم القرآن إلى اللاتينية، فيمكن من دون أي مبالغة تسميته مؤسس الدراسات الإسلاماتية لدى مسيحيي القرون الوسطى. وقد انطلق من مسلمة حتمية الصراع مع الإسلام، ولكن ليس بالسيف، وإنما بالكلمة والإقناع والحجة. وفي نظرته للمسلمين كهراطقة،

= (تك 21 :8-14)، فتاهت الأم وابنها في البرية وكانا على وشك الهلاك ظمأ. فأرى الله هاجر بئر ماء، ووعدها ثانية بأن ابنها إسماعيل سيصير مصدر أمة عظيمة (تك 21 :15-21). وهكذا تزوج إسماعيل وولد له اثنا عشر ولدا الذين أصبحوا آباء القبائل العربية. ومن هنا تطلق الكتابات اليهودية والمسيحية أحيانا على العرب لقب «الإسماعيليين» أو «أحفاد إسماعيل» وقد كانت هذه القبائل تسكن الجزء الشمالي من شبه جزيرة العرب وفلسطين وأرض ما بين النهرين (تك 25 :18). وقد اشتهر «الإسماعيليون» (العرب) بأنهم تجار رحل ينتقلون من مكان إلى آخر (تك37 :25-28) وكذلك عرفوا بمهارتهم في قيادة الجمال، وسكنهم الخيام، وبأنهم حاذقون في استعمال القوس. وقد كانت غالبية هذه القبائل متبدية ولكن بعضا منها استقرت، وأسست ممالك وإمارات حضرية مستقلة كالنبطيين والتدمريين والغساسنة أو بني غسان واللخميين أو بني لخم (قاموس الكتاب المقدس، تحرير الدكتور بطرس عبدالملك، الدكتور جون الكساندر طمسن، الأستاذ إبراهيم مطر، بيروت، إشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، ط6، 1981، ص73-75). وقد ورد ذكر إسماعيل عدة مرات في القرآن الكريم، فقد جاء في الآية 130 من سورة البقرة والآية 78 عن سورة آل عمران والآية 163 من سورة النساء، أن الوحي قد نزل عليه مثل عدد آخر من الأنبياء والرسل: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً﴾ (النساء:163). وتقول الروايات الإسلامية أن إسماعيل أعان أباه إبراهيم في بناء البيت الحرام، بعد أن حفرا أساسه فلما أتما بناء البيت الحرام وترك إبراهيم هاجر وابنها إسماعيل في تلك الأرض القاحلة يقاسيان من آلام العطش. وأخذت هاجر تسعى بين الصفا والمروة باحثة عن الماء وسعت مرات متعددة بينهما، وكان ذلك أصلا لشعيرة «السعي». ثم جاء جبريل وقال لها: من أنت؟ قالت: سرية إبراهيم، تركني وابني ها هنا. قال: وإلى من وكلكما؟ قالت: وكلنا إلى الله تعالى. وكان الطفل إسماعيل قد فرغ صبره وأخذ يدحض الأرض بقدميه أو بإصبعه، فنبعت عين ماء هي «زمزم». ويقال كذلك إن جبريل هو الذي ضرب بقدمه ففارت عين زمزم.

وتعرف الروايات الإسلامية تلك القصة التي وردت في «سفر التكوين»، الأصحاح22» غير أن كثيرا من علماء الأديان والباحثين المختصين يؤكدون أن الذبيح هو إسماعيل، لأنه هو أول ولد بشر به إبراهيم، وهو أكبر من إسحق، وقد أمر إبراهيم بذبح «وحيده» أو «بكره» وهذا لايصدق إلا على إسماعيل، لأن إسحق ولد بعد إسماعيل بأكثر من عشر سنين. هذا ويعتبر إسماعيل أبا العرب الذين كانوا في شمال الجزيرة العربية. (دائرة المعارف الإسلامية النسخة العربية، مصدر سبق ذكره، المجلد الثالث، ص360-362). وعموما يرجع جميع العرب اليوم إلى إسماعيل فيعدونه جدهم الأكبر. وأغلب الدراسات الغربية لاسيما اللاهوتية منها، التي ذاعت في القرون الوسطى، تطلق على العرب المسلمين لقب «الإسماعيليين». (المترجم)

اعتقد بطرس المبجل بإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة، وذلك إذا تمكن اللاهوتيون والمبشرون المسيحيون من أن يظهروا لهم بشكل مقنع، أين تكمن انحرافاتهم وضلالاتهم. وحول نوايا بطرس المبجل هذا تشهد رسالته التي وجهها إلى العرب، ويقول فيها: «من بطرس الفرنسي الجنسية، المسيحي العقيدة، الآباتي[*21] في الخدمة الكنسية، من أولئك الناس، الذين يطلق عليهم الرهبان.. إلى العرب، أبناء إسماعيل، الذين يتبعون قانون الرجل، الذي يدعى محمداً[*22].

قد يبدو غريبا، ومن الممكن أنه كذلك، انني إنسان كم أنا بعيد عنكم موطنا، وأتكلم لغة أخرى، وأفكر بصورة مختلفة، وأعرف أن عاداتكم ونمط حياتكم مغايرة لحياتنا ونمط معيشتنا، ومع ذلك أكتب إليكم من عمق الغرب، إلى شعوب الشرق والجنوب، الذين أرجح انني لن أتمكن من رؤيتهم أبداً.

لكنني أردت أن أجيء إليكم ليس بالسلاح، كما يفعل مسيحيونا في أغلب الأحوال، وإنما بالكلمة، ليس بالبغض والكراهية، وإنما بالمحبة ـ بتلك المحبة، التي يجب أن تكون بين أولئك، الذين يجلون المسيح، وأولئك الذين استداروا عنه، بتلك المحبة التي وجدت بين رسل المسيح (تلامذته وحوارييه) والوثنيين. وهكذا، فأنا أيضا، واحد من عدد لا يحصى من خدم المسيح، بل الأصغر من بينهم.. إنني أحبكم، وبمحبة أكتب إليكم، داعيا إياكم للخلاص، ليس ذلك الخلاص، الذي يزول ويتبدل، وإنما إلى الخلاص،الذي يبقى ويدوم.. ليس إلى الخلاص الذي ينتهي مع انتهاء هذه الحياة العقيدة، وإنما إلى ذلك الخلاص الذي يستمر في الحياة الأبدية»[92].

(*21) الآباتية ـ دير كاثوليكي، يرأسه «الآباتي» أي رئيس الدير. تملكت هذه الأديرة المستقلة في القرون الوسطى أراضي واسعة، مستفيدة من نفوذها السياسي والاقتصادي والديني. وقد استخدمت تلك الأديرة منطلقا للتعصب الديني في حالات كثيرة. وقضي على قسم منها خلال مرحلة الإصلاح وفي أثناء الثورات البرجوازية في أوروبا. أما ما تبقى منها فقد استمر في الدفاع عن العقيدة الكاثوليكية. (المترجم)

(*22) يقول إدوارد سعيد: «لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثرت في المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية، مادام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض ـ بطريقة خاطئة تماما ـ أن محمدا كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التماحكية «المحمدية» على الإسلام. (انظر: الاستشراق، ص90). (المترجم)

وانطلاقا من فكرته التبشيرية، القائمة على أساس اعتماد الكلمة المقنعة لوقف المد الإسلامي القادم من الشرق والجنوب، وعلى أن صراع الكنيسة مع الإسلام يجب أن يجري على كل المستويات، وضع رئيس أديرة كلوني بطرس المبجل خطته لترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية، فاستعان بعدد من المستعربين والمختصين بفروع علمية مختلفة، وكان في طليعتهم: روبرت كتنز (R. Ketennses) وهرمان دالماتا (H. Dalmata) وهما من الدارسين الإنكليز لعلمي الفلك والرياضيات العربيين. وفي الوقت نفسه كلف بطرس المبجل أحد أساتذته من المستعربين ويُدعى بطرس الطليطلي (يُعتقد أنه كان مسلما ثم انقلب إلى المسيحية) مساعدة سكرتيره على أن يترجم من العربية مقالات مناهضة للإسلام. واستعان لتحقيق أهدافه بكل من: بطرس من بواتييه، وشخص اسمه محمد، أشار إليه بطرس المبجل مرة واحدة فقط[93]. وتعد ترجمة روبرت كتنز (كتيوني)، التي جرت تحت إشراف بطرس المبجل أول ترجمة كاملة للقرآن من العربية إلى اللغة اللاتينية[*23]. وقامت مجموعة العمل هذه بترجمة بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد، لكن الباحثين لم يتمكنوا إلى الآن من الوقوف عند الأصل العربي لها، لأن المترجمين أهملوا الإشارة إلى الإسنادات الروائية، التي يتبعها الفقهاء والمحدثون والمفسرون المسلمون في مسألة تحقيق الأحاديث النبوية. أما دالماتا فقد كتب (حوالي 45 صفحة) عن مبادىء النبي محمد وحياته، وعن تاريخ الإسلام الذي وصفه بالمضحك، متخذا إطارها المرجعي من القصص والمحاورات الملفقة، المزعومة بين الأحبار (اليهود) والنبي، والمنشورة في الغرب بعنوان Doctrine Mahumet. وهي الإسرائيليات المشهورة عند المسلمين باسم «مسائل عبدالله بن سلام»[*24]. وقامت هذه المجموعة أيضا بترجمة رسالتين جدليتين بعنوان:

(*23) يقول الدكتور محمد ياسين عريبي في ملاحظاته على تلك الترجمة: إننا نجد كتنز اعتمد في ترجمته على استخراج المعاني التخمينية دون تحليل وفهم حقيقي للغة العربية، ورغم استعانته ببعض التفاسير للقرآن فإنه كان يميل إلى الاختصار وإلى حذف بعض الآيات، ولصعوبة تحديد المعاني اللغوية في القرآن فإنه لا توجد آية واحدة مترجمة تعطي المعنى المقارب لحقيقتها. وعلى الرغم من الأخطاء الشنيعة نجد أن هذه الترجمة أصبحت أساسا للترجمات الأخرى وللأحكام المبتسرة عن الاسلام في نظر الغرب إلى يومنا هذا (انظر: د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، نقد العقل التاريخي ١، ص145). (المترجم)

«رسالة المسلم عبدالله بن إسماعيل الهاشمي وجواب المسيحي عبدالمسيح بن إسحق الكندي».

على أساس تلك الترجمات صنف بطرس المبجل ما أسماه بـ «دحض العقيدة الإسلامية» (Liber Contra sectam sive haeresim Saracenorum). وقد جمعت الترجمات المذكورة آنفا بالإضافة إلى رد بطرس المبجل في ما سُمي بـ «المجموعة الطليطلية» أو («فيلق كلوني»)، وهي المجموعة التي صارت بالنسبة للأوروبيين المصدر الرئيسي للمعلومات والمعطيات عن الدين الإسلامي على مدى خمسمائة عام تقريبا: في سنة 1543 أعيد طبع «المجموعة الطليطلية» (فيلق كلوني) على يد ثيودروس بيبلياندير (باستثناء رسالة عبدالمسيح الكندي) مضافا إليها مقالتان تمهيديتان للمجموعة كتبهما مارتن لوثر وفيليب ميلانختون[*25].

ورغم الهنات الواضحة، والأخطاء التي ارتكبت في ترجمة روبرت كتتنز (الكيتوني) للقرآن، فإن هذه النسخة اللاتينية عدت إلى أواسط القرن السابع عشر للميلاد أكثر الترجمات الغربية انتشارا وأقربها نسبيا إلى الإطار العام للاتجاهات القرآنية. أما ترجمات مارك الطليطلي (نهاية القرن الثالث عشر للميلاد) ويوحنا السيغوفي (أواسط القرن الخامس عشر للميلاد)، فإنه لم تحصل على انتشار واسع، ولم تحفظ أيضا. ومن الجدير بالذكر أن الإيطالي أ.أريفابن (A. Arrivabene) قام سنة1547 برترجمة معاني القرآن (اعتمادا على النسخة الكلونية) من اللاتينية إلى الإيطالية، وكانت هذه الترجمة مثل سابقاتها الهولندية والألمانية مستندة إلى النص اللاتيني لمعاني القرآن الذي ترجمه كتتنز. وفي سنة1649 قام قنصل فرنسا

(*24) عبدالله بن سلام (Ibn Salam) : تروى عنه كثير من الأحاديث التي عرفت باسم «الإسرائيليات»، كان يهوديا أسلم، وكان يدعى في يهوديته الحصين بن سلام بن الحارث، فلما أسلم سماه الرسول عبدالله. وهو من بني قينقاع، وذكر أنه كان شريفا في قومه وحبرا عالما، فلما أسلم نبذه اليهود وتحدثوا فيه. ويذكر بعض المفسرين أنه هو الذي نزلت فيه الآية ﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل﴾ [الأحقاف/10]. وروى ابن النديم (صاحب الفهرست) أن أحمد الابن الأصغر لعبدالله بن سلام ترجم التوراة ترجمة دقيقة، وقيل إن ترجمته كانت سببا في إدخال المزيد من الإسرائيليات إلى كتب التفسير (انظر: د.عبدالمنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مصدر سابق، ص31).(المترجم).

(*25) فيليب ميلانختون (1497-1560): لاهوتي ألماني. أيد مارتن لوثر وساهم في نشر تعاليمه (المترجم).

في الإسكندرية ديوري بأول ترجمة فرنسية للقرآن (وهذه الترجمة اعتمدت هي الأخرى إلى درجة كبيرة النص الكلوني ـ اللاتيني للقرآن). أما أول ترجمة إنكليزية فقد وضعها جورج سيل في سنة1734[*26].

وخلافا لبطرس المبجل، فإن القديس توما الأكويني عد المسلمين وثنيين وليسوا هراطقة مجدّفين. ومن هذه الزاوية كان الأكويني يرى أن المسلمين في بعض الحالات أقل ارتكابا للآثام والخطايا، قياسا للهراطقة المجدفين من البدع المسيحية (مثلا، لأنهم لم يعترفوا بأهمية الإنجيل ومكانته الاستثنائية)، وفي حالات أخرى يعتقد الأكويني أن المسلمين كانوا أكثر آثاما وخطايا، من حيث أن مناقشاتهم مغلوطة في المسائل والقضايا العقائدية الأكثر اتساعا وشمولية. ولهذا قرر الأكويني حتمية عقد المناظرات والمحاورات الجدلية مع الوثنيين (بمن فيهم المسلمين حسب رأيه) بناء على البراهين العقلية، وليس وفق مفاهيم الكتاب المقدس وشهرته فقط. إضافة إلى ذلك، فإن توما الأكويني يرى أنه لا يجوز تحويل الوثنيين هؤلاء إلى المسيحية بالقوة، نظراً إلى أن الإنسان لا يمكن إجباره على الاعتراف بوجود شيء أسمى من الخير والسعادة. ولهذا فإنه يتوجب على الحكام المسيحيين ـ كما يقول الأكويني ـ، الذين يقع المسلمون تحت سلطتهم، أن يتصرفوا بصبر إزاء مفهومهم لعبادة الرب[94].

والحقيقة أن مواقف توما الأكويني تجاه ثقافة المسلمين وحضارتهم، كانت في الغالب انتقائية ، تماما كما كان الأمر عند دانتي. فهو (أي الأكويني) رغم اعترافه بالشهرة الفلسفية للعرب، يحتفظ بقناعة يقينية راسخة حول تهافتها من حيث المضمون اللاهوتي.

ولقد أولى توما الأكويني محمدا ورسالته اهتماما محدودا جدا في واحد من فصول كتابه «الرد على الخوارج» (خلاصة الرد على الأمم الخارجة عن المسيحية). لكنه لم يخرج كثيرا عن إطار القوالب الذهنية التي سادت في الفكر الأوروبي في عصره، إذ وضع الانتشار السلمي للمسيحية في مقابل ما أسماه «بالانتشار الإكراهي» للإسلام. ويقوم تفسيره لظاهرة انتشار الإسلام على أطروحة مؤداها أن محمداً آمن بدعوته في بادئ

(*26) جورج سيل Sale (1697-1736): مستشرق بريطاني. درس العربية واهتم بالإسلاميات. نشر مؤلفات كثيرة، أشهرها ترجمته (الإنجليزية) للقرآن. (المترجم)

الأمر الناس الجهلة البدائيون فقط، أولئك الذين يعيشون في الصحراء، ولم يسبق لهم أن عرفوا أي تعليم أو عقيدة إلّهية. وعن طريق هؤلاء البدو ـ الصعاليك أجبر محمد بقوة السيف بقية الناس في المنطقة على الامتثال إلى شريعته. ويؤكد توما الأكويني المزاعم القائلة، أن محمدا أغوى كثيرا من الشعوب للدخول في عقيدته، من خلال تشجيعه إياها على الحصول على الملذات والشهوات الحسية، وعن طريق الوعود التي قطعها لها ضمن هذا التوجه الغرائزي(*27). ويتابع الأكويني السير في هذا المنحى المتحيز، مؤكدا أن محمدا أسس «قواعده» و«أحكامه» التشريعية، التي تتناسب مع قدرات وإمكانات العقل المتوسط وحسب. ثم يصل من كل هذه الأطروحات المتسرعة إلى القول: إنه لكي لا يكتشف أتباعه زيف شريعته، فإن محمداً منعهم من قراءة كتب العهدين القديم والجديد («خلاصة الرد على الخوارج»،1 , 6).

وبالمناسبة، فإن توما الأكويني لا يستخدم كلمة «القرآن» بتاتاً، وإنما يحل محلها عبارة «قوانين محمد».

وفي مؤلفه الصغير: «براهين الإيمان ضد المسلمين (الساراتيين كما يسميهم)، والإغريق، والأرمن» يقدم توما الأكويني النصائح اللازمة لأخيه في الرهبانيات الدومينيكانية، وللهيئة الكنسية في أنطاكية، حول كيفية الرد على أسئلة المسلمين وتفنيد حججهم[95].

ونذكر في هذا السياق أيضا مؤلفين مفصلين عن الإسلام كتبهما في القرن الثالث عشر للميلاد غليوم الطرابلسي (مات بعد سنة 1271م)، وهما :1- «رسالة حول إمبراطورية أحفاد إسماعيل (العرب المسلمين) ونبيهم المزيف محمد»، 2- «محمد وكتاب شريعة المسلمين». ومع أن غليوم هذا

(*27) لسنا بحاجة إلى الرد هنا على مزاعم الأكويني وتعارضها الجلي مع الوقائع التاريخية، ونكتفي بالإشارة فقط إلى أن الانتشار السلمي للإسلام عن طريق قوافل التجارة والمبادلات المختلفة جعل ملايين الشعوب تعتنق الإسلام طواعية وعن قناعة حرة تماما، مثل شعوب إندونيسيا والهند وماليزيا وباكستان وتايلاند، وشعوب غرب أفريقيا التي تدخل الإسلام الآن بصورة جماعية ـ جماهيرية لا سابقة لها، ولا ننسى ملايين الأوروبيين والأمريكيين، الذين تتزايد أعدادهم المقتنعة بالاسلام يوما بعد يوم.. إن وجود المسلمين في أقطار العالم كافة (أكثر من ألف مليون): من جزر فيجي الصغيرة في أقصى المحيط الهادي إلى باريس وواشنطن ولندن ليدحض تلك المزاعم تماما. (المترجم)

يشوه بشدة صورة محمد وسيرته، التي يلونها بكثير من الحكايات الخرافية المتناسبة مع عصر المؤلف ووسطه (الثقافي ـ الأيديولوجي)، إلا أنه في الوقت ذاته يشير إلى ملامح وسمات عامة مشتركة بين الإسلام والمسيحية، حيث يعتقد أن عقيدة المسلمين قريبة من الإيمان المسيحي، وأنهما غير بعيدتين كثيرا سواء عن بعضهما، أو عن الطريق المستقيم الصحيح[96].

لقد صار النشاط التبشيري بين المسلمين، الذي بدأه رئيس الأساقفة في طليطلة يفلوغي (الذي أشرنا إليه قبلا) نوعا من الأرضية الانطلاقية للتبشير كله. أما النموذج المعاصر لذلك التبشير فيمثله عالم الإسلاميات د.كير، الذي أصبح بمنزلة «محام للدفاع» «عن الاستشراق، معتقدا أن مهمته الرئيسية ـ بل الوحيدة ـ، تتجلى في مقاومة الإسلام بأي ثمن، سواء بالصراع المسلح أو بالموت الاستشهادي[97].

أما الموقف التبشيري المغاير، فقد سلكه مؤسس رهبنة الفرنسيسكان القديس فرنسيس الأسيزي (توفي عام1226م). وطبقا لرأي القديس والفيلسوف اللاهوتي بونافنتورا، فإن فرنسيس الأسيزي هو الأول منذ زمن الرسل، الذي نفذ حرفيا وصية المسيح، الذي «قال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» (إنجيل مرقس، الأصحاح 16 :15). وبغية تطبيق هذه الرسالة جمع الأسيزي سبعة من أتباعه المخلصين، وقرر أن يوفدهم إلى التبشير في أركان الدنيا الأربعة. وكان فهمه جديداً لطبيعة حياة الرهبنة، حيث كانت الأخويات الفرنسيسكانية تعقد اجتماعات دورية تقويمية قصيرة بعد الانتهاء من الأنشطة التي تقوم بها في بلدان العالم المختلفة. أما البرنامج التبشيري لرهبانيات فرنسيس الأسيزي فكان بسيطا للغاية: كل راهب فرنسيسكاني يجب أن يرتحل إلى البقعة، التي يعتقد أن مساعدته ضرورية فيها. والشرط الوحيد، الذي وضع أمام المبشر الفرنسيسكاني، يتمثل في الاستعداد التام لتقبل أي مصير يتعرض له[98].

وقد قام فرنسيس ذاته برحلة تبشيرية إلى مصر في سنة1219م، حيث وصل إلى دمياط في زمن الحملة الصليبية السادسة (بقيادة جان دي- بريين) في عهد الملك الكامل الأيوبي، وبعد حصار دمياط الذي لم ينجح، وفي الفترة التي عقدت فيها الهدنة بين الجانبين (الفرنجي الصليبي والإسلامي)، وسار الأسيزي (فرنسيس) مع زميل له يُدعى إلوميناتو قاصدَيْن

معسكر المسلمين، وطلبا مقابلة السلطان (الكامل الأيوبي) في تشرين الثاني 1219م. فقادهما الجند إليه. وأخذ فرنسيس يشرح معنى الثالوث للملك الكامل، الذي أصغى إليه برحابة صدر حيث لم تكن المسيحية غريبة عليه، إذ كان ملكا مثقفا فضلا عن معرفته بأحوال المسيحيين القبط في مصر، وأيضا بسبب اختلاط الغرب بالشرق في أثناء الحروب الصليبية.

وقد قدر الملك الكامل هذين الراهبين المسالمين المتواضعين، اللذين لا يحملان السلاح. وإذ شعر الأسيزي برحابة صدر الملك المسلم وتسامحه الكبير، بادر من طرفه بدعوة الملك إلى اعتناق المسيحية، مع استعداده للبقاء إلى جانبه لكي يعمله حقائقه ويقال إنه سأله أن يقيم تجربة النار وأنه مستعد لأن يدخل النار مع بعض رجال الدين المسلمين، وإذا لم يحترق فرنسيس الأسيزي فعلى الملك الكامل عندئذ أن يؤمن بالمسيحية. وبطبيعة الحال لم يقبل الملك الكامل التحول إلى المسيحية، لأن إيمانه بالإسلام وعقيدته لم يكن أقل من إيمان فرنسيس بالمسيحية[99]. وقد جسد دانتي هذه الواقعة التاريخية في «الكوميديا الإلآهية، الفردوس، الأنشودة11، الأبيات من 100-105». والتي يقول فيها:

«وعندما كرز بالمسيح وبالآخرين الذين كانوا له أتباعا،

في حضرة السلطان العظيمة، وهو إلى الاستشهاد ظمآن،

وإذ وجد القوم غير مستعدين لاعتناق دينه،

وحتى لا يبقى بغير طائل، آب لكي يجني من حصاد إيطاليا أثماره»[*28]

والحقيقة أن الاشتغال المنظم في قضية التبشير بالمسيحية بين المسلمين، كان من ترتيب رامون دي بينيافورتي (1175-1275م) (يعد المصلح الثالث في رهبنة الدومينيكان)، الذي قاد نشاطاً تبشيرياً واسعاً في إسبانيا الإسلامية. وقد أسس مدرسة لتأهيل المبشرين في طليطلة (Studium arabicum)، وفيها أصبح المبشرون يتعلمون ـ للمرة الأولى ـ اللغة العربية. وفي عام 1222م، وتماشيا مع هذا التوجه أسس رامون دي بينيافورتي مع بطرس النولائي

(*28) رجع فرنسيس الأسيزي إلى بلده إيطاليا في سنة1220م لكي يبشر بدعوته الدينية ـ التطهيرية بين المسيحيين، الذين يرى أنهم تهانوا في أمور دينهم. (انظر حواشي وتعقيبات مترجم الكوميديا الإلآهية من الإيطالية حسن عثمان على هذه الحادثة التاريخية وعلى أبيات دانتي في «الفردوس»، دار المعارف بمصر، 1968، ص237-238، حيث يطلق عليه اسم «فرنتشسكو الأسيسي»، بينما آثرنا اعتماد الاسم الدارج «فرنسيس الأسيزي»). (المترجم)

أخوية رهبانية للنولاسكايين، هدفها الأساسي المعلن «تحرير المسيحيين الأسرى والمستعبدين من قبل المسلمين».

أما مطران طليطلة الفرنسيسكاني ريموند لول (1235-1316م)، فقد وضع خطة مفصلة لإعداد الكوادر التبشيرية المحترفة، وأقام لتحقيق هذه الغاية مراكز تعليمية متخصصة. وانطلق لول من ضرورة دراسة وفهم عقيدة وعادات وقيم الشعوب، المنوي التبشير بالمسيحية بينها، وفي الوقت ذاته، كان يرى أنه يتوجب على المبشر أن يجمع الحجج والبراهين اللازمة، ثم يرتبها، ويضعها في إطار مفهوم ومقبول لدى تلك الشعوب والجماعات. وريموند لول كان مثل الأكويني، من حيث نظرته إلى الفلسفة، بوصفها أداة حوارية شاملة، يمكن على أساسها إقامة الصلات والتواصل بين أناس من عقائد مذهبية مختلفة[100]. وبفضل مبادرات المطران لول افتتحت مجموعة من المدارس التبشيرية، التي اعتمدت برامج منظمة لتعليم اللغة العربية للمتخصصين في التبشير. بالإضافة إلى افتتاح أقسام للغة العربية في عدد لا بأس به من الجامعات الأوروبية. ومن الوسائل التي كانت متبعة في مدارس اللغة العربية للصبيان (بإشراف ريموند لول) - التدريب على الخطابة وأساليب الإقناع في الحوار ، والسيطرة على الخصم في المناظرة. وقام في هذا الاتجاه بمحاولات متعددة لإقناع البابا نيكولاس الثالث بروما (سنة1277م) بتعليم اللغات الشرقية وخاصة العربية من أجل إنجاح حركة التبشير بين المسلمين. وكان في كل لقاءاته مع السلطات الكنسية والرسمية العليا يشدد على تعليم اللغة العربية، مع ضرورة الاستفادة من مسيحيي الشرق وخاصة الموارنة في هذا الميدان. وقد استطاع ريموند لول أن يقنع المجمع الكنسي سنة1311م بإصدار القانون رقم11، الذي يقضي بتدريس اللغات الشرقية في أربع جامعات أوروبية هي جامعات: باريس في فرنسا، وأكسفورد في إنكلترا، وبولونيا في إيطاليا، وسلمنكا بإسبانيا. وقد تضمن هذا القانون إجراءات تنفيذية تنص على تخصيص كاثوليكيين لكل جامعة من هذه الجامعات الأربع، يقومان بتدريس اللغة العربية والكلدانية والعبرية واليونانية.

أما الراهب الدومينيكاني (المعاصر لريموند لول) ريكولد ودي مونتي كروتشيه (مات عام1320م)، فإنه ترك حقل التدريس، واتجه إلى التبشير

المباشر في الشرق. ثم عمم نتائج دراساته النظرية للإسلام، وخبراته الميدانية في التبشير في مؤلف أصدره تحت عنوان «ضد قانون الساراتيين» أو بعبارة أوضح «ضد شريعة المسلمين».

ويلاحظ أن الفترة الواقعة مابين النصف الثاني من القرن الرابع عشر للميلاد، والنصف الأول من القرن الخامس عشر للميلاد شهدت نوعا من الفتور في الاهتمام الأوروبي تجاه الإسلام وأوضاع المسلمين عموما. ولكن تميز منتصف القرن الخامس عشر للميلاد بتحول واضح في هذا الاتجاه، إذ إنه بعد أن احتل الأتراك - العثمانيون البلقان والقسطنطينية، فإن ماسمي بـ «مشكلة الإسلام» هيمنت من جديد على عقول الأوروبيين وكتاباتهم. وقد برزت أطروحات ومواقف جديدة كل الجدة في هذا السياق، مثلها نيكولاي كوزاني (1401-1464م) ويوحنا من سيغوفي (حوالي 1400-1458م). حيث انطلق الاثنان من رؤية، مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين (المسيحية والإسلام). وكلاهما اعتقد أن المحاولات الرامية إلى تحويل المسلمين إلى المسيحية بلا معنى ولا طائل منها، ولم تؤد إلى نتائج إيجابية[*29]. ولهذا طالبا بضرورة الكشف عن الفوارق والاختلافات الواقعية، والبحث الجاد عن الأمور المشتركة بينهما. وتماشياً مع هذا المنحى درس نيكولاي كوزاني ويوحنا سيغوفي فكرة وضع أساس راسخ للحوار بين ممثلي هاتين العقيدين. حتى أن يوحنا اقترح عنوانا لهذا اللقاء الفكري، هو: Contraferntia[101]. أما نيكولاي فقد أراد أن يجمع التجار الأوروبيين، الموجودين في مدن الشرق المختلفة، ليأخذ منهم مباشرة المعلومات والمعطيات الحقيقية عن الإسلام. على أن يتبع ذلك إرسال أشخاص مهيئين للتبشير والعمل في البلدان الإسلامية (ومن المدنيين تحديداً، نظرا لأن الأتراك يثقون بهم ثقة كبيرة، بعكس نظرتهم إلى رجال الدين المسيحي)، حيث يتوجب عليهم تمهيد التربة الملائمة للحوار والمناظرة الفكرية بين الطرفين[102].

ويبدو لنا، أن نيكولاي كوزاني، كان واحدا من أوائل الذين حاولوا تحليل

(*29) سبق لأحد رؤساء الدومينيكان وهو همبرت الروماني (Humbertus Romans) أن قدم دراسة إلى الكنيسة وملك فرنسا فيليب الرابع بعنوان «رسالة في التبشير الصليبي ضد المسلمين» في سنة1247م، أكد فيها أن تنصير المسلمين لا يحدث إلا في حالات نادرة مثل أسرى الحرب. ومع هذا لا يعتنقون المسيحية إلا في الظاهر (انظر: د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص152). (المترجم)

النص القرآني. ففي كتابه «غربلة القرآن» (Cribratio Alchoran) وضع نصب عينيه مهمة عزل المبادىء، المعتمدة في العقيدة الإسلامية، والتي يمكن أن تكون مقبولة في ضوء الإنجيل، عن تلك المبادىء والأفكار التي ـ بحسب رأيه ـ تشكل ثمرة للعقل الإنساني غير الناضج[103].

وقد نالت شهرة واسعة في ذلك العصر الرسالة، التي وجهها البابا بيوس الثاني[*30]، صديق نيكولاي كوزاني إلى السلطان محمد الثاني[*31]. وتتحدث هذه الرسالة عن الخلاف بين الإسلام والمسيحية في المسائل الخاصة بالطبيعة الإلآهية، مؤكدة في الوقت ذاته الأساس الإنجيلي الواحد للديانتين، اللتين يجمعهما الإيمان برب واحد، والإيمان بالحياة الأخرى وخلود الروح، ومع أن هذه الرسالة، كانت قد كتبت ـ كما يبدو ـ ليس من أجل السعي إلى التفاهم اللاهوتي، وإنما لأهداف سياسية وديبلوماسية ودعوية، فإنها مع ذلك تؤكد أن تصورات المسيحيين حول المبادىء العقيدية للمسلمين لم تكن واحدة، بل تحمل ألوانا وتوجهات غير متطابقة دائما. فإلى جانب الاختلاقات والتزييفات وجدت معارف واقعية عن الإسلام، وإلى جانب الروح العدائية، وجدت أيضا تيارات مدركة بصورة جيدة للقضايا والمسائل الروحية المشتركة، وفي كل الأحوال فإن التصورات المتكونة في أذهان الأوروبيين عن الإسلام، وفق القوالب النمطية التي سادت في القرون الوسطى، تبين الوقائع المؤكدة إنها كانت راسخة بصورة عجيبة، حيث أعطت مؤشرات واضحة على تأثيراتها في القرون اللاحقة.

(*30) بيوس الثاني (Pius) ـ أحد أشهر البابوات في القرن الخامس عشر للميلاد. فترة تولية كرسي البابوية من 1458-1464. يعد من علماء النهضة ومشجعيها. حاول عقد محالفة مع ملوك أوروبا ضد السلطان محمد الثاني الفاتح (المترجم).

(*31) محمد الثاني الفاتح (1429-1481): سلطان عثماني من 1444-1446 ومن 1451-1481. فتح القسطنطينية سنة1453 وقضى على دولة طرابزندة. احتل الجزر الأيونية. (المترجم)

4 صورة الإسلام في الوعي الأوروبي

(العصر الحديث)

في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، جرت في أوروبا عملية فكرية بطيئة، ضمن إطار دائرة ضيقة جدا من المختصين، في ما يتعلق بتراكم المعارف العلمية عن الشرق العربي والإسلام. مع أنه لابد من الإشارة هنا، إلى أن الاستعراب ـ في تلك الفترة ـ لم يكن قد تبلور بعد في حقل مستقل ومتميز في مجموعة العلوم الإنسانية، حيث ظهر الاستعراب في بادىء الأمر كفرع تطبيقي في ميدان الدراسات الإنجيلية والتأريخ الكنسي. في حين أن التخصصات في قضايا دراسة الثقافة العربية بذاتها، لم تتضح معالمها وعناصرها العلمية الكافية.

ونشير في هذا السياق إلى المبادرات الأكثر أهمية والأعمال الأشهر في تلك المرحلة التاريخية، التي هيأت في كثير من جوانبها التربة المناسبة للتقدم المطرد لعلم الاستشراق الأوروبي في القرن التاسع عشر. ففي أواسط القرن السادس عشر قام العالم الفرنسي غليوم بوستل

Postel[*]، بتدريس اللغات الشرقية (بما في ذلك العربية) في «الكوليج دي فرانس». وفي الربع الأول من القرن السابع عشر طبع المارونيان سيونيتا وخسرونيتا في روما مؤلف الشريف الإدريسي الجغرافي «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». وفي ذلك الوقت أيضا أطّلع إدوارد بوكوك[*2] العلماء الأوروبيين على تاريخ الإسلام في قرونه الأولى، من خلال ترجمته لـ «تاريخ مختصر الدول» لأبي الفرج غريغوريوس (ابن العبري).

وفي الربع الأخير من القرن السابع عشر صنف ر.سيمون، الذي اشتهر بكتابه «التاريخ النقدي لعقيدة شعوب ليفانته[*3] وعاداتها». وفي عام 1697 وبعد موت بارتيليمي دي - إربيلو، طُبع مؤلفه الشهير «المكتبة الشرقية»، الذي كان من حيث الجوهر والأهمية، أول موسوعة جدية عن الإسلام. وفي ما بين 1691-1698 نشر لودوفيكو ماراتشي أول طبعة علمية للقرآن، مترجمة إلى اللاتينية، ومرفقة بتفسيرات وشروحات مستفيضة، وكذلك بآخر التفنيدات الموجهة ضد الإسلام.

في مطلع القرن الثامن عشر ألف أستاذ اللغة العربية في «كمبردج» س. أوكلي كتاب «تاريخ الساراتيين» (العرب المسلمين/خ.ج.)، وهو أول كتاب علمي ينشر في إنكلترا عن تاريخ العرب. وفي سنة 1717 نُشر كتاب أ.ريلان «عن الديانة المحمدية»، أي عن تاريخ الإسلام، وقد لعب هذا العمل دوراً مهما في تغيير كثير من تصورات الأوروبيين حول هذه الديانة. وبعد مرور مدة غير طويلة، وبتأثير من الكتاب المشار إليه نشر الكونت دي بولينفيلي

(*) غليوم بوستل Postel (1510-1581): مستشرق ورحالة فرنسي. ألف كتابا في أبجديات اثنتي عشرة لغة ومنها اللغة العربية. (المترجم)

(*2) إدوارد بوكوك Pokock (1604-1691): من أقدم المستشرقين الإنكليز. درس العربية في أكسفورد. ترجم «تاريخ مختصر الدول» لابن العبري، و«رسالة حي بن يقظان» لابن طفيل. (المترجم)

(*3) «ليفانته» أو «ليوانطه»: من الفرنسية Levant أو الإيطالية Levante، وتعني «الشرق». ومن حيث المعنى العام، فهي تسمية تطلق على البلدان المحاذية للساحل الشرقي من البحر المتوسط: سوريا، لبنان، فلسطين، مصر، تركيا، اليونان، قبرص. أما المعنى الضيق لهذه الكلمة فيقصد به سوريا ولبنان. ومن حيث المضمون الاثنوغرافي والانثربولوجي، فإن الليفانتيين يقصد بهم جماعات عرقية تضم في بنيتها اللبنانيين والسوريين من أحفاد الأوروبيين، الذين استوطنوا سواحل بلاد الشام في عهد الحروب الصليبية، وامتزجوا مع السكان - العرب الأصليين في هذه المنطقة. ولغتهم هي العربية (انظر: القاموس الموسوعي السوفييتي، وضع مجموعة من الاختصاصيين بإشراف أ.م.بروخوروف، موسكو، ط4، 1986، ص693-بالروسية).(المترجم)

مؤلفا بعنوان «حياة محمد»[104].

فضلا عن ذلك، عانت تلك المرحلة، سواء في الأوساط الأكاديمية، أو في الأوساط الكنسية، من هيمنة قوية للأنماط والقوالب الذهنية والتصورات القديمة المشوهة حول الإسلام، أما الجديد في هذا الاتجاه، فيتمثل في تحميل تلك الأنماط والقوالب والتصورات (القديمة) شحنة أيديولوجية مغايرة تماما.

في القرن السادس عشر حصلت تغيرات كبرى في موقف المسيحيين إزاء الإسلام. حيث إن الأوروبيين بدؤوا يلمسون كيف أن السبق الثقافي أصبح يتحول إلى صفهم. وبدءا من نهاية العصر الوسيط لم يعد الأوروبيون ينظرون إلى الإسلام بوصفه منافسا جديا في ميدان العقل والعلم. حتى أن مارتن لوثر[*4] تهكم على تصورات القرون الوسطى (الأوروبية) حول الإسلام، وقدم لتأييد وجهة نظره هذه عينات ونماذج تقليدية مما أسماه «خرافات الأوروبيين وجهالاتهم» حيال الإسلام. وإضافة إلى ذلك، رفض لوثر فكرة الحروب الصليبية، ونادى بدلا من ذلك بوجوب اتخاذ موقف صبور متسامح من الأتراك، لأنه رأى فيهم عقوبة ربانية عادلة للمسيحيين بسبب خطاياهم وذنوبهم[105].

ولكن ما إن اقتربت الجيوش التركية ـ العثمانية في سنة1529 ممن فيينا، حتى تغيرت تلك اللهجة فأصبحت أكثر عدائية وحدّة. وانبعت القوالب القروسطية التقليدية من جديد، مركزة على وسم الإسلام بأنه دين العنف، الذي يخدم المسيح الدجال وأن المسلمين معادون للعقل والعقلانية، ولهذا

(*4) مارتن لوثر Luther (1483-1546): راهب أوغسطيني لاهوتي ومفكر وكاتب. بدأ في ألمانيا الإصلاح الديني (البروتستانتية)، وانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بسبب مجموعة من العقائد، أهمها: 1- الكتاب المقدس يحوي الدليل الضروري الأوحد إلى الحقيقة، وأن من حق كل فرد أن يتصل بالله عن طريق هذا الكتاب بمسؤولية ضميره الشخصي أمام الله وحده، 2- الخلاص عن طريق النعمة الإلهية فقط، وليس عن طريق الإيمان، 3- الأسرار الدينية مساعدة للإيمان فقط وليست هي الإيمان. بالإضافة إلى هذه المبادىء آمن لوثر بعدة قضايا تشكل جوهر مذهبه مثل: المعمودية ضرورية للتجديد، ولكن لم يحدد لوثر طريقة معينة للتعميد، تاركا ذلك لأسلوب كل كنيسة محلية، كما أن لوثر آمن بأنه ليس هناك أي طقس موحد يختص بكل فروع الكنيسة اللوثرية. والكنيسة اللوثرية هي كنيسة الدولة في كل من ألمانيا والدانمارك وإيسلندا والنرويج والسويد وفنلندا وأمريكا الشمالية. وأهم ماجاء به لوثر مبسوط في كتاب «الكونكورد» الذي كتب عام1580. وهناك اتحاد لوثري عالمي يصدر مجلة باسمه. (المترجم)

فـإنـه لا فـائدة تـرجى، ولا طائل من محـاولـة تـنـويرهـم وتحـويلـهـم نـحـو الإيمان الصحيح، ولكن الحل الأجدى هـو مجابهــتهم بــقـوة الســيـف وحـده[106].

ولكن الواقع، أن لوثر ذاته كان واحدا من أوائل الذين صاغوا «نموذجا» جديدا كليا للموقف من الإسلام، مستخدما إياه ـ كنموذج سلبي ـ في جداله العنيف مع الكاثوليكية حيث يقول: «البابا والإسلام يشكلان ـ من حيث الجوهر ـ العدوين اللدودين للمسيح وللكنيسة المقدسة، ولكن إذا كان الإسلام يمثل جسد المسيح الدجال، فإن البابا هو رأسه» [107]. وبهذا الشكل، أصبح الإسلام ـ كما يراه لوثر ـ مرادفا لمفهوم «الخطيئة» داخل الكنيسة المسيحية. وبهذا المعنى، فإن الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، أصبحت في نظر مارتن لوثر هي «الإسلام» [108]. وبدءاً من هذه اللحظة أصبح المفكرون المسيحيون (في أوروبا) كثيراً مايعودون إلى مبادىء الإسلام، ليس بهدف المناظرة والمساجلة معه مباشرة، بل من أجل استخدام نموذجه كوسيلة في المجادلات اللاهوتية والفلسفية المحتدمة. وهكذا، فإن اتهام بعضهم بعضاً بـ «الإسلامية» أصبح هو «الموضة» الرائجة بصورة عجيبة بين اللاهوتيين البروتستانت والكاثوليك في القرن السادس عشر، لقد رأى البروتستانت في الإسلام، وبالتالي في الكاثوليكية «عملا دون إيمان»، أما الكاثوليك بدورهم فقد اتهموا الإسلام في أثناء مجادلاتهم المضادة للبروتستانتية بأنه يجسد «الإيمان بلا عمل». وكمثال على هذا التصور نشير إلى كتاب الكاثوليكي الإنكليزي وليم رينولدز «الكالفينية التركية»[*5]، الذي يتضمن مقارنات بين المذهب الكالفيني وأسس العقيدة الإسلامية، وأيضا كتاب مواطنه، ممثل الكنيسة

(*5) الكالفينية نسبة إلى جون كالفن (1509-1564): لاهوتي فرنسي بروتستانتي. من رجالات الإصلاح الكنسي. تحول عن الكاثوليكية عام1523. وصار من قادة البروتستانت المشهورين. نشأ عن مبادئه مذهب مهم في المسيحية هو «المذهب الكالفيني». وهو نظام متبع في الكنائس البروتستانتية المعروفة بالكنائس المصلحة. آمن كالفن بأن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لشريعة الله ونواميسه. كما أنه لا يعترف بسلطة البابا. ويعتقد بإمكان الخلاص بالإيمان فقط، الذي هو هبة من الله، ولا يكتسب بكثرة الطقوس والعبادات. وقسم الكنيسة إلى ثلاثة أشكال: 1- المناضلة، وهي العاملة في هذا العالم 2- المعذبة، وهي المكونة من المؤمنين الذين يقاسون عذاب المطهر 3- المنتصرة، وهي جماعة القديسين في السماء. أهم مؤلفاته على الإطلاق «أنظمة الدين المسيحي» الذي يوضح فيه مبادىء المذهب الكالفيني الأساسية (انظر: غسان دمشقية، لاهوت التحرير، دمشق، دار الأهالي، 1990، ملحق2، ص189). (المترجم)

الإنغليكانية(*6) م.ساتكليف «عن البابوية ـ التركية»، الذي سعى أن يبرز من خلال مضمونه الحماسي «فضائح» الكاثوليكية.

والحقيقة أن لهجة التخوين، والاتهام المتبادل بـ«الإسلامية»، التي شاع استخدامها بين الأطراف المسيحية المتخاصمة والمتنافسة في القرن السادس عشر، بقيت مهيمنة مئة سنة بعد ذلك بين عدد كبير من العلماء ـ المستشرقين.

في سنة1697 ظهر كتاب المستشرق الإنكليزي هنري بريدو (Prideaux) بعنوان له دلالته الواضحة ـ «الطبيعة الحقيقية للاحتيال (Swindle)، المتجسد في سيرة محمد الشخصية، بالإضافة إلى مناقشة، ترفع التهمة المماثلة عن المسيحية». وقد اتبع بريدو المنهج التقليدي (للمؤلفات المسيحية ـ الأوروبية)، الذي يضع عادة نشوء المسيحية (كديانة كونية إلآهية) في تعارض مع ظهور الإسلام بوصفه «عقابا إلآهيا»، حيث سعى من خلال هذا الأسلوب السجالي الدعاوي للدفاع عن العقيدة المسيحية أمام منتقديها من معاصريه. ومن المثير، أن بريدو فكر في البداية في أن يجعل عنوان هذا الكتاب «تاريخ سقوط الكنيسة الشرقية»، حيث أراد أن يوضح استنادا إلى ما جرى في الكنائس الشرقية ما بين سنتي602م و936م مدى خطورة الخلافات والانقسامات اللاهوتية. وقد رأى بريدو في المسلمين (الساراتيين كما يسميهم) «سلاح الغضب الإلهي»، وانتقام الرب للخطايا المقترفة من المسيحية الشرقية، ففي الاضطرابات والانشقاقات المسيحية في عصره، وفي المجادلات العنيفة، وتهم الكفر والإلحاد والوثنية في صراعات الطوائف والفرق والمذاهب الأوروبية المختلفة، رأى بريدو الخطر ذاته، الذي حل بالمسيحية الشرقية من قبل، فيقول: «هل فقدنا حقا عقولنا، لكي لا نفهم، أن الرب باستطاعته أن يرسل في ظرف مماثل محمدا آخر ليربكنا ويعكر حياتنا!» (109).

وقد أعطى عصر الأنوار للإسلام «حقه»، ولكن بطريقة مختلفة إلى حدٍ ما. فلم يغب الإسلام عن اهتمام «نوابغ» و«أعلام» القرن الثامن عشر،

(*6) الأنغليكانية: مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا. أنشأه هنري الثامن، الذي كان ملكاً على إنكلترا من 1509-1547، وانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية سنة1535، وقد واصل إدوارد السادس تثبيت أركان هذا المذهب، ثم أتمته إليزابيث الأولى سنة1562. (المترجم)

وفي طليعتهم فولتير[*7]. حيث لفتت نظره قبل كل شيء شخصية نبي الإسلام، الذي جعله البطل الرئيسي في المسرحية التراجيدية «ماهومِت» (محمد) (التسمية الكاملة ـ «التعصب، أو النبي ماهومت»). مع أن الباحثين المهتمين يفترضون أن فولتير استخدم في تأليفه لهذا العمل التراجيدي بعض المؤلفات العلمية والأدبية، التي راجت في عصره (مثل: «حياة محمد» للكونت دي بولينفيليو، «سيرة محمد» لجان غرينيه، وكذلك الترجمة الإنكليزية للقرآن، التي قام بها جورج سيل). أما الأحداث والوقائع التاريخية الحقيقية في الجزيرة العربية، وكذلك المعطيات الثابتة في سيرة النبي محمد الشخصية، فقد أهملها الفيلسوف الفرنسي فولتير إهمالا تاما تقريبا: لقد رأى فولتير في شخصي النبي محمد نموذج التعصب الديني، والطغيان الثيوقراطي، الذي يستغل مشاعر الناس البسطاء ومعتقداتهم الساذجة لأجل بلوغ غاياته الشريرة. وبهذا الصدد كتب فولتير إلى بعض أصدقائه قائلا: «إنني أصور محمدا متعصبا، عنيفا، ومحتالا... وعارا على الجنس البشري، الذي من تاجر أصبح نبيا، مشرعا وملكا... «محمد» ـ إنه يجسد خطر التعصب...»[110].

وفي «رسالة إلى ملك بروسيا» حول تراجيديا «محمد» يشرح فولتير مرة أخرى مفهومه وتصوره لشخصية النبي: «محمد عندي، ليس سوى مراءٍ (Tartuffe) بيده سلاح»[111]. وهكذا يتضح لنا بجلاء، كيف أن فولتير لم يكلف نفسه عناء أن يضع نصب عينيه مهمة ـ ولو كانت محدودة للغاية ـ فهم ظروف نشأة الإسلام، وبالتالي الإدراك الموضوعي السليم لتاريخ

(*7) فولتير Voltaire (1694-1778): اسم مستعار لفرانسوا ماري أروي الكاتب الفرنسي الساخر. يعد من «نوابغ عصره». أقام في بروسيا وسويسرا. وقد ارتبط اسمه في أوروبا كلها بالثورة ضد الجمود والتعصب والخرافة. نال التشجيع من النبلاء ذوي الاتجاهات الفكرية التحررية، وأصبح متعجرفا جدا، وممقوتا من طرف عدد كبير من الكتاب والمفكرين، ناهيك عن رجال الدين والسلطات الرسمية. ألف في التاريخ والفلسفة والمسرح وكتب الشعر وأجاد في أكثرها. أمطر باريس بتيار من الكتب لم يتوقف أبدا من منتجعه المختار «فيرن» على الحدود الفرنسية مع سويسرا. ومن أهم مؤلفاته (التي بلغت أكثر من سبعين مجلداً): «رسائل فلسفية حول الإنكليز»، «القاموس الفلسفي»، «زاديك»، «كانديك»، «محمد»، «شارل الثاني عشر». بقي فكره مهيمنا مئة سنة في أوروبا، حيث جسد القرن الثامن عشر وأفكاره في التحرر واستنارة العقل البشري. يؤكد بعض الدارسين أن اندلاع الثورة الفرنسية بعد إحدى عشرة سنة من وفاته، كانت جزئيا نتيجة حملته على الفساد والظلم والملكية والعهد القديم. (المترجم)

ظهور هذه العقيدة وجوهرها، والنشاط الديني ـ التوحيدي لشخصية نبيها. بل إن فولتير على أساس «مادة الإسلام» و«معطيات الإسلام»، يعطي حلوله للمشكلات السياسية والاجتماعية، التي تؤرق معاصريه.

ففي لب عمله التراجيدي هذا تبرز مشكلات أوروبا (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) وأهمها: قضايا «الحاكم» و«الشعب» و«الدولة» و«الكنيسة»، ومعالجة النقائص والعيوب الاجتماعية وخطر اللامركزية والتسبب، والسلطة المطلقة، المؤدية حتما إلى الاستبدادية، والتعصب الديني، الذي يشكل الأرضية المواتية لتلك السلطة الاستبدادية. وهكذا فهي مسرحية تعج بالأفكار والآراء التنويرية لعصر فولتير، مع أنها بعنوان «محمد». وقد علق الكاتب (الروسي) أ. أرتامونوف على تراجيديا فولتير قائلا: «من حيث الجوهر، فإن فولتير في مسرحيته هذه يقود جدلا وسجالا واسعين مع الكاتب السياسي ذي الشهرة العظيمة، الإيطالي نيكولو ميكيافيللي (1469-1527) الذي أعلن في مؤلفه «الأمير» (1515) أن «الغاية تبرر الوسيلة»، وأن النجاح العملي للحاكم الجيد هو في تحقيق الأهداف والغايات، وليس القانون الأخلاقي هو الامتحان الوحيد للوسائل إذا كانت مشروعة أم لا.

وأن الخير النهائي لشعبه قد يتطلب من الأمير أن يكذب ويخدع أو حتى يقتل. وبالتالي على الأمير أن يتبع الوسائل كلها، لأن كل الوسائل جيدة ومناسبة إذا كانت تفضي إلى الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها. أما «محمد» فولتير، فهو شخص سلبي، كما لو أنه يجسد في ذاته الأمير «المثالي» (الأخلاقي) وفق تصورات مكيافيللي، ولكن هذه السمات بالذات هي التي تحوله إلى طاغية مستبد على رأي فولتير[112].

إلى الموضوعات الشرقية التفت منوِّرون آخرون، مثل: مونتسكيو[*8] في

(*8) مونتسكيو، شارل (1689-1755): منور وناقد ساخر، وفيلسوف سياسي وباحث اجتماعي فرنسي. من أهم مؤلفاته «رسائل فارسية» (1712)، التي حققت نجاحا سريعا في أوروبا كلها. حيث يقدم فيها نقدا لاذعا للأوروبيين وللعادات الفرنسية خاصة، ومقارنة لأخلاقيات ومؤسسات الغرب مع مثيلاتها من بلا فارس. كما يكشف صورة واضحة لكل العيوب الحقيقية في المجتمع الأوروبي في مسائل الدين والفلسفة والتجارة والزواج. وله كتابان مهمان، هما «روح القوانين» و«أسباب عظمة روما وانحطاطها». (المترجم).

«رسائل فارسية»، وديدرو[*9] في «الحُلي الفاضحة». ولكن، كما هو الأمر بالنسبة لمؤلفات فولتير، فإن الصبغة الشرقية المعطاة لهذه الكتب، جاءت لتصب أساسا في إطار الأفكار التنويرية. وبناء عليه يمكن القول إنه في أوروبا (القرن الثامن عشر) أُلبس الإسلام حلة أخرى، مشحونة بمضمون أيديولوجي جديد «حيث إنه يستخدم الآن ليس فقط من قبل فرق وجماعات مسيحية مختلفة ومتعارضة في المنافسات والمناظرات اللاهوتية والمذهبية فيما بينها، وإنما من طرف أنصار نظرية التقدم في مجادلاتهم ضد القوى المحافظة والتقليدية».[113]

في نقد الإسلام وجدت الإنتلجنسيا الأوروبية تعبيرا عن نزعاتها وأمزجتها المعادية للإكليروس (الهيئات الكنسية) وللسلطات الملكية المطلقة. والحقيقة فإن أوروبا تدين كثيرا لمنوري القرن الثامن عشر، الذين عمموا فكرة «رجعية الإسلام»، والزعم بعدائيته للتقدم، وللتطور الاجتماعي والثقافي للشعوب. وهي الفكرة، التي صارت في القرن التاسع عشر قالبا نمطيا شائعا لأبعد الحدود. ويكفي في هذا السياق التذكير بمؤلفات رينان[*10].

إلى جانب الفلاسفة الأوروبيين، والأدباء وشعراء القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، انجذب الجميع إلى الموضوعات الشرقية، التي أصبحت آنذاك «موضة» العصر. وبعد أن طبع أنطوان غالان[*11] ترجمة «ألف ليلة وليلة»، انجذبت أوروبا كلها نحو الشرق، الذي رأى الأوربيون فيه معيناً لا ينضب من الرومانطيقية والغرابة. ومن المناسب النظر ضمن هذا

(*9) دينيس ديدرو (1713-1784): فيلسوف مادي وملحد فرنسي. كان على رأس مؤسسي «الموسوعة» (الانسكلوبيديا) وأشرف على إصدارها. ويعد أحد أيديولوجي الثورة الفرنسية. أهم مؤلفاته: «الحلي الفاضحة»، «تأملات فلسفية»، «الفخامات غير المتواضعة». رواياته تعالج مشكلات فلسفية ودينية. لخص جهوده التأليفية والإبداعية أحد المفكرين قائلا: «فيلسوف تتصارع في داخله كل تناقضات عصره» (انظر: دليل القارىء إلى الأدب العالمي من تأليف ليليان هيرلاندز، ج.د .بيرسي، ستيرلنج. أ .براون، ترجمة محمد الجورا، بيروت دار الحقائق، ط1 ، 1986، ص152-154). (المترجم)

(*10) أرنست رينان (1823-1892): علامة وفيلسوف فرنسي، عالم بارز في الآثار والثقافات القديمة، ومؤرخ الديانة اليهودية والمسيحية، وفقيه في اللغات السامية. أصدر «تاريخ مصادر المسيحية» ثمانية مجلدات (1863-1883). (المترجم)

(*11) أنطوان غالان Galland (1636-1715): مستشرق فرنسي. درس العربية في معهد فرنسا. رحل إلى الشرق، وترجم «ألف ليلة وليلة» و«أمثال لقمان»(1694). له مذكرات وأبحاث في النقود العربية. (المترجم)

السياق إلى تحذير هوفمان[*12] في رسالته إلى الناشر، الذي يعد لطباعة حكايته «القدر الذهبي»، حيث يقول: «ولكن لا تفكروا بشهرزاد و«ألف ليلة وليلة». فالعمائم والسراويل التركية زالت نهائيا»[114]. وعلى مدى مئة سنة كاملة تآلفت أوروبا وتعايشت مع تصوراتها الخاصة عن الشرق، بوصفه ذلك العالم الغريب وغير العادي. وتحت تأثير هذه التخيلات الذهنية اندفع في النصف الأول من القرن التاسع عشر عدد هائل عن الرحالة إلى البلدان الشرقية، لكنهم أصيبوا بصدمة نفسية قوية من إحساس الشعور بخيبة الأمل. ونلمس هذه المشاعر المنكسرة في عدد كبير من المذكرات، واليوميات، والرسائل الشخصية للأوروبيين. الذين زاروا المشرق العربي في تلك المرحلة. وهو ما أشار إليه نورمان دانييل في أحد مؤلفاته عن الإسلام وأوروبا[115].

وبشكل عام يمكن التأكيد، أنه بدءا من القرن الخامس عشر وإلى نهاية القرن التاسع عشر، نمت المعارف الواقعية عن الإسلام بصورة بطيئة لأقصى الحدود، وضمن وسط محدود جدا من الدوائر العلمية الأوروبية. ومن اللافت للانتباه، أن مفهوم «المستشرق» (Orientalist)، أي العالم، أو الدارس للشرق أو لغاته أو فنونه أو حضارته.. الخ، ظهر في اللغة الإنكليزية في سنة 1779، وفي الفرنسية ظهر هذا المصطلح في سنة 1799. أما الأكاديمية الفرنسية فلم تعتمد في قاموسها كلمة «استشراق» (Orientalism) إلا في عام 1837[116]. والواقع أن التفسيرات الأوروبية لظهور الإسلام، والمتداولة في العصر الحديث ارتدت بالأساس طابعا تطبيقيا، وكانت مشروطة ـ بخلاف القرون الوسطى ـ بالاحتياجات والمهام الأيديولوجية الأوروبية الداخلية قبل كل شيء. فوراء مقولة «الجامعة الإسلامية» التي طرحها اللوثريون، وخلف أمزجة المنوّرين «المضادة للمحمديين»، ووراء الانجذاب الواسع إلى الحياة النسكية وسحر الشرق، تقبع مشكلات داخلية دينية واجتماعية ـ سياسية وتناقضات في بنى المجتمعات الأوروبية ذاتها.

وفي القرن التاسع عشر اجتاحت بلدان الشرق موجة قوية من القادمين

(*12) لعله أرنست يثودور أمادوس هوفمان (1776-1822)، الروائي ومؤلف الحكايات الألماني. وكان يعد في قمة روائي الرومانسية، ولقد أعجب به الذين كانوا قد سخروا من أغلب الرومانسيين، وقلدوه، ومنهم بلزاك وبودلير وبوشكين ودوستويفسكي. من مؤلفاته: «أكسير الشيطان»، «قطع ليلية في كالوت مانر»، «القط مور وآراؤه في الحياة» (انظر: دليل القارىء إلى الأدب العالمي، ص336). (المترجم)

الأوروبيين شملت العسكريين، والتجار، والمبشرين، والإداريين والكوادر التقنية والعلماء من اختصاصات مختلفة، فانفتحت أمامهم بذلك إمكانات عريضة لتعرف على عالم جديد. حيث إن دائرة معارفهم عن حياة البلدان الإسلامية، وعن ثقافتها ودينها أصبحت تتسع بسرعة غير عادية. وفي أوروبا ذاتها ظهرت معطيات وحقائق جديدة، ووثائق ومخطوطات تكتشف للمرة الأولى، وكذلك كتابات ودراسات عن انطباعات وملاحظات عيانية مباشرة. فالاهتمام إزاء العالم الإسلامي أصبحت تمليه في هذه المرحلة الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية للبلدان الأوروبية.

وبهذا يمكن القول بموضوعية كاملة إن «علم الإسلاميات» ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية. أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوروبية، الداعية إلى «استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدي مغتصبيها المسلمين» عن طريق اتباع جملة من الإجراءات العملية - التطبيقية، في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة لعقلية العرب والعقيدة الإسلامية. وقد تبين للدوائر الاستراتيجية الغربية أن التفوق العسكري والتقني والاقتصادي غير كافية من أجل إدارة البلدان المستعمرة، وبغية الاحتفاظ بالتأثير اللازم في البلدان التابعة. فالمصالح الاستعمارية مجموعة محددة ومتكاملة من المعارف والمعطيات حول تلك البلدان. «فإلى جانب الاستشراق العملي... تطور ذلك الفرع من العمل الاستشراقي، الذي أطلقت عليه تسميته «الاستشراق العلمي»[117].

وبدون شك، فإن «علم الإسلاميات» الأوروبي قدم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مساهمة ضخمة في ميدان دراسة تاريخ الإسلام ثقافة وعقيدة. وبهدا الصدد يقول الباحث الروسي م.أ .باتونسكي: «في سعيه لإقامة أساس عقلاني لعملية إدراك واستيعاب هذه المشكلة المعقدة، فكك علم الإسلاميات عددا كبيرا من الأساطير والقصص السخيفة، المتداولة في التراث الإسلامي وفي الأدب المسيحي - الأرثوذكسي...»[118]. وتعقيبنا على هذا الرأي يتجلى في الفكرة التالية: في الوقت الذي يؤكد فيه «علم الإسلاميات» الغربي سعيه الحثيث لتفكيك «الأساطير» و«الحكايات الخرافية» و«القصص السخيفة» المتداولة في التراث الديني الشرقي (الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية)، نجد أن «علم الإسلاميات» هذا شكل

بدوره عددا ضخما من «الأساطير» و«الخرافات» الغربية ـ الجديدة حول الإسلام، ولم يفعل شيئا مهما، اللهم إلا أنه أضفى صبغة علمية على الأضاليل القديمة، والخرافات والقوالب النمطية الغربية ـ العتيقة عن الإسلام. ومن هنا يلاحظ أي باعث موضوعي، أن الأغلبية المطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام، سواء أكان عداؤها صريحا مباشرا وعنيفا، أم كان يتسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية. ويمكن توضيح بواعث هذا الوضع، من خلال البحث أولا في المناخ الاجتماعي ـ السياسي والنفسي لأوروبا في تلك المرحلة، والبحث أيضا في نوعية العلاقة العضوية المتبادلة ما بين «علم الإسلاميات» والأيديولوجيا الاستعمارية.

في الوعي (الإدراك) الاجتماعي الأوروبي للربع الأخير من القرن التاسع عشر تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام: فمن جهة، ثم تصوره كتهديد معاد للمصالح الغربية (دولا وأفرادا) يتمثل في النزوع إلى الرابطة أو الوحدة الإسلامية، وبصفته «تعصبا للبرابرة»، المعادين لـ «رسالة أوروبا التحضيرية» الإنسانية ـ الكونية، ومن جهة أخرى رأت الدوائر الاستراتيجية الغربية في الإسلام «دين استقرار» وعامل تثبيت، يمكن استخدامه في إطار «إطاعة الحكام» و«المحافظة على السلطات الصديقة»[119].

5 التمهيد الفلسفي ـ الديني للحوار الإسلامي ـ المسيحي

من فلاديمير سولوفيوف إلى لويس ماسينيون

عموما لقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر انقسام الفكر الأوروبي إلى تيارين أساسيين تجاه الإسلام. أكبرها وأوسعها انتشارا تبنى أفكاراً وتصورات وأساليب رومانسية ـ جديدة، تعتمد فن الشحن العاطفي، وتأجيج المشاعر، والغرائبية، والبحث عن الجماليات الطبيعية البدائية والأشياء النادرة الطريفة في الشرق. وأما التيار الأصغر حجما وتأثيرا، فكان يستند نسبيا إلى المنهج التجريبي ـ الميداني، وإلى تحليل الوثائق والمعطيات أو استخدامها ولو بصورة جزئية. هذا فيما يتعلق بالأدباء والشعراء والمفكرين والمستشرقين من ذوي الميول العلمية والأدبية والفكرية التنويرية، أما بالنسبة لذوي النزعة الدينية ـ المسيحية: من علماء، ولاهوتيين، ومبشرين، وروحانيين، ومستشرقين أيضا، فهم في غالبيتهم العظمى، إما مازالوا أسرى «دوافعهم وأهوائهم الدينية ـ الطائفية والمذهبية» التقليدية نحو الإسلام، أو أنهم أبدوا اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه ما سمي عندئذ في

الغرب «مشكلة الإسلام». وقد انتشرت في تلك المرحلة أطروحة تقول: إن الإسلام استنفد تاريخيا إمكاناته الفعلية، وقدراته التجديدية الذاتية، وأنه يعيش أيامه الأخيرة، كما كتب أ .شاتيليه ـ مثلا ـ في مؤلفه «الإسلام في القرن التاسع عشر».

أما اهتمامات المبشرين الكافوليك والبروتستانت، الذين كانوا يعملون ميدانيا على الأراضي الإسلامية، فكانت محصورة بشكل أساسي في دراسة مشكلات المسيحية، واللغات الشرقية، وترجمة الإنجيل والكتب التبشيرية ـ الدينية إلى اللغة العربية[(120)].

ولكن رغم كل ما تقدم بدأت تظهر أصوات جديدة، تطرح آراء وأفكارا وتفسيرات فلسفية ـ لاهوتية حول نشوء الإسلام ودعوته ومرتكزاته العقائدية الأساسية. ومن أبرز أصحابها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف[(*)]، والمستشرق الفرنسي وعالم الإسلاميات والتصوف لويس ماسينيون[(*1)].

(*) فلاديمير سولوفيوف Vladimir Solovyov (1853-1900): فيلسوف مثالي ولاهوتي وشاعر روسي، تخرج في جامعة موسكو(1873). تأثرت آراؤه بشكل كبير بالكتابات المسيحية، وأيضا بأفكار البوذية والأفلاطونية المحدثة، والمذاهب الدينية والفلسفية الأخرى، وكان سولوفيوف قريباً من «السلافيين» وأتباع مذهب «وحدة الوجود» وفي رأي سولوفيوف فإن «المعرفة المتكاملة» هي مركب من المعرفة الصوفية (العرفان) والعقلانية الفلسفية والعلمية ـ التجريبية. وقد استنبط سولوفيوف من هذا المبدأ المركب نوعا من «وحدة اللاهوت والفلسفة والتصوف والعلم»، أطلق عليه تسمية «التصوف الإشراقي الحر». وتماشيا مع رؤيته الدينية الفلسفية طالب سولوفيوف بإقامة «حكومة دينية حرة». تنشأ نتيجة لاندماج الكنيستين المسيحيتين: الغربية (الكاثوليكية) والشرقية (الأرثوذكسية)، في إطار ملكي، ويكون للشعب الروسي فيه «دور خاص». ويرى سولوفيوف أن الغرض الرئيسي للفلسفة يتثمل في تسويغ المثل الدينية العليا، ومن ثم يتعين على الفلسفة أن تكون خادمة للاهوت. مؤلفاته الأساسية: «نقد المبادىء المجردة»(1880)، «محاضرات في الإنسان والله» (1877-1881)، «الخصام الكبير والسياسة المسيحية» (1883)، تاريخ ومستقبل السلطة الدينية»، (1885-1887)، «روسيا والكنيسة المسكونية»(1889)، «محمد ـ سيرته وتعاليه الدينية» (1896)، و«تسويغ الخبرة (1899). (المترجم)

(*1) لويس ماسينيون Louis Massignon (1883-1962): مستشرق وعالم فرنسي. من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. مولده ووفاته بباريس. تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والإنكليزية، وعني بالآثار القديمة والتنقيب عنها (العراق1907-1908). أسهم منذ عام1905 بعدة مؤتمرات دولية للمستشرقين. في عام1909 باشر بحوثه ودراساته حول الحلاج في مكتبات القسطنطينية (استانبول) ثم غادر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر. عُين في شتاء1912-1913 أستاذا في جامعة القاهرة الجديدة، وألقى أربعين محاضرة باللغة العربية حول «تاريخ العقائد

واللذان يشكلان برأينا الإرهاصات الأولية، الممهدة فلسفيا ولاهوتيا للحوار الإسلامي ـ المسيحي، الذي نوقش رسميا للمرة الأولى في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني.

١ – الإسلام في المذهب الديني ـ الفلسفي عند سولوفيوف

كان فلاديمير سولوفيوف أول من «استذكر» السؤال المسيحي الذي طرح بشدة في مرحلة القرون الوسطى حول موقع الإسلام الحقيقي في عقيدة الغفران، أو «الخلاص الإلهي للبشرية»، فحاول اكتشاف الأسس التاريخية ـ الدينية البعيدة، لإقامة وحدة روحية بين الديانات، المتحدة من «الأرومة الإبراهيمية». ففي هذا السياق يمكن أن نعد فلاديمير سولوفيوف أبا ـ مؤسسا لحوار بين الديانات الكتابية ـ التوحيدية الثلاثة (حول اقتراب آراء سولوفيوف من الأطروحات الإسلامية بهذا الخصوص، وكذلك من مقررات المجمع المكسوني الفاتيكاني الثاني، ننصح بالرجوع إلى الدراسة المعمقة ـ الشاملة للمونسنيور ج. روب)[121].

ناقش فلاديمير سولوفيوف مسألة الإسلام في كثير من كتاباته

=الفلسفية الإسلامية» و«تاريخ الاصطلاحات الفلسفية» في الوقت الذي كان يعد فيه لرسالة الدكتوراة حول الحلاج. أصبح عام1919 مدير «مجلة العالم الإسلامي» (مجلة «الدراسات الإسلامية» من عام1927).

في 24 أيار 1922 قام بالدفاع عن أطروحته (للدكتوراة) حول الحلاج. عين عام1926 استاذا لعلم الاجتماع وعلم الاجتماع الجغرافي الإسلامي في «الكوليج دي فرانس». أسس عدة جمعيات للصداقة مع الأقطار العربية والإسلامية. وأسهم بفعالية كبيرة في المؤتمرات الدولية لتاريخ الديانات. استهواه التصوف الإسلامي، فكتب عن «مصطلحات الصوفية» و «أخبار الحلاج» ونشر «ديوان الحلاج» مع ترجمته الفرنسية و«الطواسين» للحلاج، وتشبع بآرائه. ونشر دراسات غنية جديدة عن «ابن سبعين» الصوفي الأندلسي وعن الصحابي «سلمان الفارسي»، وكتب مواد كثيرة في «دائرة المعارف الإسلامية» بخاصة عن القرامطة والنصيرية والكندي وفلسفة ابن سينا. وكتب أيضا «تاريخ العلم عند العرب» في «دائرة المعارف الممتازة» (التي صدر المجلد الأول منها في باريس سنة1957). وكان من موظفي وزارة المستعمرات الفرنسية في شبابه، ثم «مستشارا» لها بقية حياته. وحمدت مواقفه في قضيتي استقلال المغرب والجزائر، ويهمنا الإشارة هنا إلى دعواته المستمرة لتوحيد الديانات السماوية الثلاث، وتركيزه على فكرة أن «نداء الإسلام هو استمرار للعقيدة الإبراهيمية» (انظر: (خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط5, 1980، المجلد5، ص246-247، وكذلك: جان موريون، «لويس ماسينيون» ترجمة منى النجار، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981).(المترجم)

ومحاضراته ومؤلفاته. وبصفته فيلسوفا مسيحيا، فقد شغلته قضيتان، أو بعبارة أدق، الإشكاليتان نفساهما، اللتان هزتا الفكر المسيحي منذ تلك اللحظة، التي صُدم فيها لأول مرة بظاهرة الإسلام، وهما: 1- لماذا ظهر الدين الإسلامي؟! (ما المعنى التاريخي لظهوره) 2-من هو محمد؟! (ما موقعه الديني فعلا؟!). والحقيقة أن تطور آراء سولوفيوف حول هاتين الإشكاليتين، يشبه إلى حد كبير نشوء التصورات المسيحية حول الإسلام ومراحل تطورها اللاحقة. ومن هنا، فإن دراسة مراحل تنامي فكر سولوفيوف وتطوراته تجاه الإسلام، تعيد إلى الأذهان مواقف وتحولات الفكر المسيحي ـ الأوروبي إزاء هذه المسألة المعقدة. أول مقاربة من جانب سولوفيوف لهذه الإشكالية، تمثلت في دراسته المبكرة الصغيرة بعنوان «ثلاث قوى» (1877)، التي كتبها في مرحلة تحزّبه المؤقت للتيار «السلافي»[*2]. وسنستعيد هنا بصورة موجزة سير مناقشته مسألة «القوى الثلاث»:

يؤكد فلاديمير سولوفيوف، أن التاريخ البشري عرف منذ البداية فعل ثلاث قوى جذرية، موجهة لعملية التطور الإنساني. القوة الأولى تسعى لإخضاع البشرية في مجمل جوانب الحياة لحاكم قوي سيد، وقمع الحرية الفردية للناس الآخرين. شعار هذه القوة ـ «سيد واحد وكتلة هامدة من العبيد». القوة الثانية، مناقضة تماماً للأولى، حيث «تسعى لتفجير الكتلة الشعبية الهامدة، ونشر الحرية في كل مكان، وممارستها في كل مناحي الحياة الجزئية والفردية». شعارها ـ «الأنانية والفوضى». هاتان القوتان تتسمان طبعا بالسلبية والتطرف: الأولى تلغي الشخصية الفردية لصالح الجماعة، والثانية تحطم التضامن العام من أجل الفردية. أما القوة الثالثة فإنها تمنح دفعة إيجابية للقوتين المذكورتين، حيث تُوائم بين المثل العليا للجماعة والألوان الكثيرة للحرية الفردية، أي توفق بين

(*2) التيار السلافي: نزعة قومية في الفكر الاجتماعي الروسي. أهم أعلامها أ.كيرييفسكي، أ.خيمياكوف، ي. سامارين. تطورت في القرن التاسع عشر بعد أن تبناها مثقفو روسيا المهاجرون إلى الغرب بعد سنة1917. ويؤكد «السلافيون» أهمية العامل الديني في تقدم الشعوب، ويرون في الارثوذكسية منهجا دينياً ـ اجتماعياً وقوميا للشعب الروسي، وللشعوب السلافية الأخرى. والسلافيون الجدد (دانيلفسكي، ليونتيف، ستراخوف) ينكرون وجود تناقضات طبقية في المجتمع الروسي، ويرفضون المذهب الداروني، كما يحاولون إقامة الفلسفة الاجتماعية على أسس دينية ـ صوفية (انظر: القاموس الفلسفي الروسي، بإشراف ي.ت. فرولوف، ط5، موسكو، 1987، ص431-432 ـ بالروسية). (المترجم)

المصالح العليا للمجتمع، مع الحفاظ على الحدود الإيجابية المعقولة للحريات الفردية ضمن ذلك المجتمع[122].

وحسب رأي ف.سولوفيوف، فإن هذه القوى تتجلى في العالم المعاصر من خلال ثلاث ثقافات تاريخية، لها أهمية كبرى على النطاق العالمي. فالشرق الإسلامي يقع ضمن نطاق هيمنة القوة الأولى، في حين أن الثقافة الغربية تمثل القوة الثانية، أما القوة الثالثة فهي الثقافة السلافية. «ففي الحضارة الإسلامية كل شيء يخضع للدين، إضافة إلى أن الدين هذا يرتدي طابعا استثنائيا للغاية، إذ ينفي كل أشكال التعددية، وأي حرية فردية. والإلآه في الإسلام يجسد الاستبداد المطلق، من خلال إرادته الحرة في خلق الكون والناس والمخلوقات جميعا، وهم ليسوا سوى وسائل مسيرة في يديه، والقانون الوحيد للوجود كله وللإله الخالق نفسه هو إرادته فقط، أما بالنسبة للإنسان فهو عبدمطيع لليد الإلآهية الجبارة التي لا تقهر»[123].

وبناءً على ما تقدم، فإن سولوفيوف رفض في المرحلة المبكرة من إبداعه الاعتراف، بأن الإسلام يملك قيمة تاريخية مستقلة. حيث إن معارفه الفعلية حينذاك حول الإسلام كانت سطحية ومحدودة جداً، عدا عن كونها كانت مؤطرة بالقوالب الفكرية، والأطروحات التي نشرها أ.رينان بصورة واسعة في الغرب، مؤكداً الدعاوى التالية: الفلسفة العربية - زهرة عقيمة، الشعر الإيراني - القيمة الوحيدة، التي قدمها العالم الإسلامي، وهو (الشعر الفارسي) غريب مع ذلك عن روح الإسلام، أفضل من يمثل الإسلام هم الدراويش - «مجانين التعصب»، أما الحضارة الإسلامية فهي معادية للتقدم...الخ[124].

في كتابه «الخصام الكبير والسياسة المسيحية»، الذي وضعه بعد مؤلفه الأول بست سنوات (1883)، ناقش. ف.سولوفيوف مسألة الإسلام في ضوء الصراع التاريخي بين ثقافات الشرق والغرب. حيث إن للشرق خصوصية تقليدية تتمثل في تأكيد أبدية الهوة بين الإنسان والخالق، ومن هنا فإن تقسيم المسيح إلى كائن لاهوتي - ناسوتي، ليس إلا عودة للبدع المسيحية الشرقية - الآريوسية، النسطورية

والمونوفيزية[*3]، التي كانت نزاعة إلى فصل الطبيعة البشرية عن الطبيعة الإلهية.

أما الإسلام، الذي لم يظهر كبدعة مسيحية، وإنما بصفته دينا آخر لا مسيحي، فإنه يجسد الشرق بمضمونه الأكثر حسما ووضوحاً، واكتمالا من حيث انتمائه الجوهري إلى ينابيع التقاليد الشرقية.

وسولوفيوف لا يضفي على الإسلام نشأة مسيحية، مثل كثير من اللاهوتيين وممثلي التفسيرات المسيحية ومؤرخي الأديان في أوروبا، ولكنه يرى فيه دورة الرفض الشرقي لتأليه الإنسان. وكل الأطروحات والنزعات ذات الألوان والمظاهر المبهمة في البدع المسيحية الشرقية، أصبحت أكثر جلاء ووضوحا وتبلوراً في العقيدة الإسلامية. حيث تتجلى الملامح التالية: رفض فكرة التجسد الإلهي، الجبرية الشديدة، بساطة العبادة، حظر تصوير الإلٓه وتجسيده رسما[125].

وطبقا لما تقدم، يؤكد سولوفيوف الرأي التالي: «الخطيئة المستترة للشرق المسيحي تصبح هنا (أي في الإسلام/خ.ج.) مكشوفة ومعلنة، وهنا بالذات يكمن التسويغ (المبرر) التاريخي لظهور الإسلام»[126]. فأغلبية المسيحيين

(*3) الآريوسية نسبة إلى آريوس الكاهن المصري المولود سنة 256م (من أصل ليبي)، الذي كان يقول: ان الله واحد غير مولود، لا يشاركه أحد أو شيء في ذاته. وكل ماكان خارجا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته. أما «الكلمة» (اللوغوس) فهو وسط بين الله والعالم. وهو غير أزلي ولا قديم، بل كانت مدة لم يكن فيها «الكلمة» موجودا. وعموما أنكر آريوس الجوهر الإلٓهي في المسيح وتصوّره إنسانا محضاً «مخلوقا» و«مولودا». ولذلك أدين آريوس وكفر في مجمع «نيقَية» (عام325م)، والذي أعلن قرارا بأن المسيح إلٓه، وأنه «حمؤسيس» أي متساو مع الأب (الرب) في الذات والجوهر. أما النسطورية فهي نسبة إلى نسطور أونسطوريوس (نحو380-451)، المولود في قيصرية سوريا. عين بطريركاً للقسطنطينية سنة428م. قال باقنومين في المسيح. وأنكر على مريم لقب أم الله، مؤكدا أنها أم المسيح وحسب. حرمه مجمع افسس سنة 431م. وأتباعه هم النساطرة. في حين أن المونوفيزية ظهرت في القرن الخامس للميلاد أيضا على أساس الفكرة القائلة إن للمسيح طبيعة واحدة، أي أن يسوع المسيح إلٓه كامل وإنسان كامل بآن واحد. فالألوهية والبشرية تكونان طبيعة واحدة تتجسد في يسوع المسيح. وقد وضع حجر الأساس اللاهوتي للمذهب المونوفيزي (مذهب الطبيعة الواحدة) رئيس أديرة القسطنطينية «أوطيخا»، الذي أنكر بصورة مطلقة الطبيعة المزدوجة للمسيح، مؤكدا أنه لم يعد في المسيح بعد التجسد سوى طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلٓهية، بينما ذابت الطبيعة البشرية وتلاشت في الطبيعة الإلٓهية. وقد استمرت معركة الكنيسة البيزنطية ضد المونوفيزية أكثر من مئتي عام(451-680م) (المترجم).

الشرقيين لم يعيشوا وفق قانون إيمانهم. أما الإسلام، فإنه يأتي كخاتمة متممة لذلك القانون نفسه، ويقدم بالمقابل قانونا آخر، أكثر قابلية للتطبيق. «وبهذا الشكل، فإن المسلمين يتمتعون بوضع التفوق، لأنهم يعيشون طبقا لشريعة (قانون) دينهم، ومع أن إيمانهم ليس حقيقيا، حياتهم ليست مزيفة»[127].

في تفسيره الخاص التبريري للإيمان والاعتقاد بأديان أخرى، أو عدم الاعتقاد الديني والإلحاد من طرف جماعات مختلفة، يرى سولوفيوف أن المذنب في ذلك كله هم المسيحيون ذاتهم. وقد عاد سولوفيوف إلى هذه المسألة في مؤلفاته اللاحقة مرات كثيرة. حيث إنه أكد في كتابه «اليهودية والمسألة المسيحية»(1884)، وفي بحثه «حول سقوط الرؤية التأملية للقرون الوسطى»(1891) أن اليهود والمسلمين «يعارضون» (المبادىء المسيحية) في عقيدتيهما، والملحدون يقاومون في كفرهم ووثنيتهم، لكن الذنب لا يقع على أولئك أو هؤلاء، بل يقع على عاتق المسيحيين ذاتهم، الذين لا يلتزمون في حياتهم بالقانون المسيحي[128].

وفي وقت لاحق تخلص سولوفيوف بصورة تدريجية من تخطيطية(جمودية) نظراته وآرائه في الإسلام وفي دوره الكوني التاريخي. وجاءت دراسته «محمد، سيرته وتعاليمه الدينية»(1896) لتكون مكرسة بشكل خاص لمناقشة مسألة الإسلام، وهي الدراسة، التي استفادت من حيث الجوهر من عدد من المؤلفات الجادة في الأدب الإسلامياتي الغربي، الذي يتمثل في مصنفات: كوسان دي بيرسفال، لويس شبونغر، روبرتسن سميث، يوليس فلها وزن، أوغسطينس مولر، وهو برت غريمه. وتمهيدا لهذا العمل درس سولوفيوف القرآن أيضا في ترجماته الأوروبية المختلفة. كما أنه، أثناء اشتغاله بهذا المؤلف، تشاور مع المستعرب الروسي الشهير الأكاديمي فيكتور روزين.

هذا الكتاب ليس عبارة عن وصف عادي لحياة نبي الإسلام وتعاليمه. إنه نوع من الدفاع الكلامي المسيحي عن الإسلام. فالرسالة الإيجابية التاريخية والروحية للإسلام تؤصلها وتسوغها صلة الجذرية ـ العضوية بتوحيدية الشرق التقليدية. وهي الصلة التي يؤكدها محمد ذاته، الذي يقيم عقيدته عبر إسماعيل ومنه إلى أبي العقائد التوحيدية

إبــراهيم[*4]، الذي يجله اليهود، والمسيحيون على السواء[129]. كل ذلك يرسخ القناعة بأن قضية محمد (رسالته) تحمل بعداً إلآهيا:

«في مكة ولد هذا الإنسان (النبي محمد)، الذي نفذت من خلاله وعود الرب، التي قطعها حول إسماعيل، جدّ العرب وجدّ نبيهم هذا»[130][*5]. (هذه الفكرة أصبحت مركزية في دراسات المستشرق الكاثوليكي لويس ماسينيون، التي سنتوقف عندها بشيء من التفصيل لاحقا).

يرى فلاديمير سولوفيوف من جهة أخرى، أنه من غير الصواب طرح تساؤل عن حقيقة نبوة محمد، وإلى أي حد كان صادقا، وإلى أي حد كان مزيفا، تماما مثل عدم جواز تحديد رسالته بأهداف ومهام قومية وسياسية. «لقد كان محمد يملك بالتأكيد عبقرية دينية خاصة[131]. وكل تصرفاته كانت مرهونة ـ دون شك ـ بأسانيد دينية واضحة. إن دعوة محمد وأحاديثه عن الله وصفاته وقدراته، وعن الوحي الإلآهي، وعن الأوامر الإلآهية والنواهي، وعن مصير الأشرار والأخيار رغم أنها لم تكن كاملة(!!)، ولكن هذه المبادىء لم تكن كاذبة مطلقا، وبالقياس إلى الديانة الوثنية للعرب، فإنها تمثل نجاحا هائلا في ميدان الوعي الديني»[132].

ما يأخذه سولوفيوف على النبي محمد، يتمثل في «تأمليته المحدودة، وفي غياب مثال الكمال الإنساني، وفي إنكاره إمكان الاتحاد التام بين الإنسان والإله، أي في غياب السعي الإسلامي

(*4) هناك آيات قرآنية كثيرة تؤكد أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلماً (موحداً لله عز وجل)، وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم اتبع ملة إبراهيم: ﴿قالوا نعبد إلهك وإلآه آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلآها واحدا ونحن له مسلمون﴾ [البقرة/133]، ﴿ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين﴾ [آل عمران/67]، ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾ [آل عمران/68]. (المترجم)

(*5) جاء في «سفر التكوين»: «وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك» (الأصحاح الحادي والعشرون:13)، وجاء في السفر ذاته: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره جداً. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة» (سفر التكوين، الأصحاح السابع عشر:20). (المترجم)

للـوصـــول إلى نمــوذج الإنســان ـ الإلــه أو «أنسنة الإله»[*6]. في حين أن الإسلام يتطلب من أتباعه ليس التطور المطرد والاكتمال المتصاعد وصولا إلى «الإنسان الكامل» و«الكمال الإنساني»، وإنما الامتثال التام، والخضوع الكلي لوضعية العبودية المطلقة لله[133]. ويضيف سولوفيوف مؤكدا، أن الإسلام استطاع بيقينياته العامة، التي يمكن بلوغها، وبفرائضه البسيطة أن يدخل كثيرا من شعوب المعمورة في التاريخ. وبالنسبة لهذه الشعوب فإن دين محمد أصبح مماثلا «لما كان عليه الناموس «الشريعة» بالنسبة لليهود، والفلسفة بالنسبة للهيلنيين فهذه الشعوب تمر تاريخيا بمرحلة انتقالية (عتبة الارتقاء) من الطبيعة الوثنية ـ الهمجية إلى الثقافة الصحيحة الشمولية ـ المتكاملة، من الديانة الأرواحية البدائية إلى الربوبية، التي ستصل إليها هذه الشعوب شيئا فشيئا، وذلك تبعا للأسس التربوية الدينية، التي ستنطلق منها»[134].

2- لويس ماسينيون وعلم الإسلاميات الكاثوليكي المعاصر

في بداية هذا القرن حصلت تغيرات جوهرية في علم الإسلاميات الكاثوليكي، متصلة بالابتعاد عن التفسير التقليدي للعقيدة الإسلامية، الذي يقوم على أساس الانطلاق من مواقع التفوق الطائفي والأفضلية الأخلاقية ـ الدينية. وقد قام بالخطوة الحاسمةفي الاتجاه الأصح والأسلم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون(1883-1962).

في مـرحلـة الشـباب تشـكلت رؤيـة مـاسـينيـون تحت تـأثير روايات الكـاتـب الكـاثـوليـكي لـيون بلـوا وصــــداقـــتـه مع «رومـانسـي السـيف والإنجـيـل» ي.بيشـاري. وبعـد مـرور فـترة غـير طويلـة ربطتـه صداقة عميقة مع قسيس كاثوليـكي وعـالـم مـسـتـشرق هـو شـارل دي فــوكــو

(*6) من الواضح تماما أن فلاديمير سولوفيوف فيطلق في تفسيره للإسلام من المبادىء المسيحية المعروفة، مثل «التجسد»، وهو عقيدة أساسية في المسيحية. مؤداها أن «الكلمة» صارت جسداً في شخص يسوغ المسيح. والتعليل اللاهوتي لهذه العقيدة، هو أن للمسيح طبيعتين: إلّهية (لاهوت)، وإنسانية (ناسوت) في اقنوم واحد مع الروح القدس، وهذه مسألة خلافية في المسيحية، انقسمت بسببها إلى كنائس ومذاهب كثيرة، وعقدت لمناقشتها مجامع عديدة، وتبودلت بشأنها مختلف الاتهامات. وقد أشرنا في هوامش سابقة إلى آراء بعض الشيع المسيحية في هذه المسألة. (المترجم)

(Ch. de Foucauld)[*7]، ومع الفيلسوف ـ التومائي الجديد جاك ماريتان (ماريتين Maritain)، ومع الشاعر بول كلوديل (Paul Claudel)[*8].

كل هؤلاء الأشخاص ـ الذين ارتبط بهم ماسينيون ـ رغم أنهم غير متطابقي الآراء والأفكار، فإنهم كانوا يلتقون من خلال سمة عامة، تشكل العامل المشترك بينهم، وتتجلى في أن كلّ واحد منهم تعرّض في حياته لأقصى أشكال التوتر والاضطراب، وعانى شدة نفسية كبيرة في تحوله إلى المذهب الكاثوليكي، فتركت هذه المعاناة النفسية ـ الذهنية بصماتها الواضحة العميقة على إبداعاتهم. أما تأثير هؤلاء الأشخاص في الشاب ماسينيون فقد كان عظيما.

استيقظ الاهتمام المهني ـ الأكاديمي عند ماسينيون إزاء الإسلام أثناء رحلته في المغرب الأقصى والجزائر عام1904. وكان أول مؤلف له مكرسا لتاريخ أفريقيا الشمالية، وعنوانه «لوحات جغرافية من المغرب خلال السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر وفق ليون الأفريقي»، ونشره في الجزائر عام1906[*9]. وبعد سنة واحدة من صدور كتابه هذا (باكورة مؤلفاته)، قام بزيارة إلى العراق (1907-1908) بناء على نصيحة من الجنرال دوبيليه (De Beylie) للتنقيب عن الآثار في أطلال قصر الأخيضر (Okheider)[*10]. وقد تمت هذه الزيارة في شهري أذار ونيسان من عام1908، حيث حمل معه العناصر والمواد والمعطيات التي عثر عليها في أطلال القصر المذكور، وقفل راجعا إلى

(*7) شارل دي فوكو (1858-1916): ضابط فرنسي: زار بعض مناطق المغرب العربي في رحلة استكشافية. اعتزل العالم وعاش متنسكا في صحراء الجزائر (الطوارق) وفيها قتل. (المترجم).

(*8) بول كلوديل (1868-1955): شاعر ودبلوماسي وكاتب فرنسي. له قصائد صوفية ومسرحيات غنية بعمق موضوعاتها وتحليلها النفسي، وبما يتجلى فيها من روح الإيمان، منها: «الرهينة»، «الحذاء الحريري»، «بشارة مريم». (المترجم)

(*9) في الواقع، إن هذا الكتاب كان عبارة عن أطروحة ماسينيون لدبلوم الدراسات العليا «في التاريخ والجغرافيا».. وقد ناقش موضوعه في حزيران1904. وتعد هذه الدراسة عملا رائعا مازال يشكل حتى اليوم مستندا أساسياً بالنسبة إلى الباحثين.(المترجم)

(*10) قصر الأخيضر ـ قصر قديم محصن في محافظة كربلاء العراقية. اختلف الأثريون في تحديد أصله. ويعتقد أنه لأحد ملوك الحيرة قبل الفتح العباسي، أو أنه لأحد الأمراء العباسيين. (المترجم)

بغـداد[*11]، ليشتغل في بحث مخطط هذه المدينة في القرون الوسطى. ودوّن نتائج بعثته هذه في مؤلفه الصادر في سنة1910 بعنوان: «بعثة إلى بلاد الرافدين»[135].

مذ وطئت لويس ماسينيون أرض العراق للمرة الأولى جذب اهتمامه الصوفي الزاهد الحلاج[*12]، الذي عاش ما بين عامي 858-922م. فقد

(*11) يذكر جان موريون أنه بعد الانتهاء من التنقيبات في أطلال قصر الأخيضر، لم يرجع ماسينيون إلى بغداد مباشرة، وإنما انحدر إلى الجنوب وبلغ «الكوت»، حيث تعرض هناك إلى اتهام بالمشاركة بمؤامرة ماسونية. وما لبث أن عاد بعد ذلك إلى بغداد صاعدا دجلة. ثم مرض بداء الملاريا. وقد أصيب بصدمة روحية حاسمة خلال رحلته هذه إلى بلاد الرافدين في ظروف مجهولة التفاصيل، ربما بعد تعرضه للضرب عندما اتهم بالتجسس وتهديده بالإعدام، ومحاولته الانتحار. ويستشف من أحاديثه ورسائله حول هذه التجربة النفسية المعقدة انبعاث حرارة الإيمان في وجدانه واندماجه مع التجربة الصوفية الباطنية الجديدة. الأمر الذي قد يشكل التحول الأكبر في حياته باتجاه التصوف، والاهتمام الكلي بمحنة الحلاج، إلى حد الارتباط شبه المطلق بين اسمه واسم مؤرخه ودراسة ماسينيون. (انظر: لويس ماسينيون، تأليف جان موريون، ترجمة منى النجار، بيروت، المؤسسة العربية والنشر، ط1، 1981). (المترجم)

(*12) لحلاج (الحسين بن منصور، أبومغيث) (توفي سنة 309هـ/922م): ولد في الطور قرب البيضاء (فارس) وتوفي في بغداد. صوفي ـ فيلسوف، زاهد، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. نشأ بواسط العراق (أو تبستر) وانتقل إلى البصرة، وحج، ودخل بغداد وعاد إلى تبستر. وظهر أمره سنة 299هـ فاتبع بعض الناس طريقته في التوحيد والإيمان. ثم كان ينتقل في البلدان وينشر طريقته سراً، وقالوا: إنه كان يأكل يسيرا ويصلي كثيرا ويصوم الدهر. اتهم بالزندقة والقول بالحلول (حلول الإلّه فيه)، وكثرت الوشايات به إلى المقتدر العباسي فأمر بالقبض عليه، فسجن ثماني سنوات في بغداد، وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولا يستغيث، بل كان يردد: «اقتلوني ياثقاتي... إن في قتلي حياتي» فيعبر بذلك عن شوقه العارم إلى لقاء الحق، من خلال الموت، الذي يحلم بأن يجد فيه طريق محبوبه الأعظم ـ الله عز وجل. قال ابن خلكان: وقطعت أطرافه الأربعة ثم حز رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رمادا ألقيت في دجلة ونصب الرأس على جسر بغداد. وقال أصحابه وأتباعه (وهم كثيرون) إنه لم يقتل وإنما ألقي شبهه على عدو له. ووصفه ابن النديم بأنه كان محتالا يتعاطى مذاهب الصوفية ويدعي كل علم، جسوراً على السلاطين، مرتكبا للعظائم، يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول. وأورد أسماء ستة وأربعين كتابا له، منها: «طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية» (ولعله كتاب «الطواسين»، الذي نشره ماسينيون/خ.ج.) و«قرآن القرآن والفرقان» و«علم البقاء والفناء»، و«القيامة والقيامات» و«هوهو» و«كيف كان وكيف يكون». ونشر لويس ماسينيون كتابا للحلاج وطريقته ومذهبه بعنوان «أخبار الحلاج» أو «مناجيات الحلاج» (1936)، و«كتاب الطواسين». وكانت رسالة الدكتوراة التي أعدها ماسينيون تدور حول «الحلاج شهيد الإسلام». وعموما فقد كتب عنه مئات المؤلفات والدراسات الجادة، وأقوال الباحثين حوله لم تتوقف بعد. (المترجم)

تركت سيرته الشخصية، وعقيدته الفلسفية ـ الصوفية انطباعا هائلا على ماسينيون، بل أسهمت إلى درجة واضحة في تغيير وجهته الروحية. ففي شباط من سنة1908 يشير في كتاباته إلى الحلاج، كنموذج يستوجب المحاكاة حقا. وفي سنة 1921 قال ماسينيون: «لقد حاولت أن أتبع مثاله ليس أكثر»[136]. وقد أصبحت شخصية الحلاج ومذهبه الموضوع الأحب في الدراسات العلمية، التي كتبها لويس ماسينيون. وفي عام1922 ظهر عمله المؤلف من مجلدين بعنوان «مأساة الحسين بن منصور الحلاج، شهيد الإسلام الزاهد»[137]، الذي صنف في السوربون كأطروحة دكتوراة.

وفي رأي الدارسين، فإن مؤلفاته، وإسهاماته العلمية، ومنطلقاته الروحية ونشاطاته السياسية، مهدت الطريق للتحول الكاثوليكي الجذري بشأن الموقف من الإسلام[138]. وبصورة عامة يمكن القول إن الجهد العلمي الضخم للويس ماسينيون في ميدان الدراسات الإسلامية يمكن تقديره بصورة مناسبة وصحيحة فقط في سياق رؤيته الدينية. ففي هذا المجهود العلمي الكبير، تتجلى بشكل عجيب سمات العالم واسع الاطلاع والتبحر، الذي يختزن في عقله المنظم معارف عميقة، يضاف إليها تنوع واسع في ميادين الاستشراق، وهي تمتزج أو تتوحد بتوازن عظيم مع مشاعر نسكية ـ رومانسية دينية، تتغلغل في ثنايا مؤلفاته كلها. والواقع إن الجوانب اللاهوتية في رؤية ماسينيون للإسلام يمكن تفهمها انطلاقا من مقولة الإيمان أو نفيه، ويمكن الاتفاق مع تلك العناصر والتفسيرات (اللاهوتية) أو عدم الاتفاق، ومع ذلك فإنه لابد من جلائها وتوضيحها، لأنه دون هذا الأسلوب لا يمكن فهم توجهات الفكر الكاثوليكي المعاصر ومواقفه حيال الإسلام.

خلافا للنهج العدائي المسبق من طرف أغلبية علماء الإسلاميات الغربيين، فإن لويس ماسينيون بنى موقفه تجاه الإسلام انطلاقا من فكرة «الاتصال» و«الارتباط» الديني بين المسيحيين والمسلمين. وقد رأى أن في هذا الارتباط بالذات آفاقا واقعية عريضة أمام الفهم المتبادل بين أتباع هاتين الديانتين الكونيتين. وباختصار نستطيع القول إن ماسينيون كان ذا فضل ريادي في البحث عن التقريب بين مصالح الأوروبيين والمسلمين في مجال الاتصال والحوار الديني. كما يجب التأكيد في هذا السياق، أن القناعات والمنطلقات الدينية للويس ماسينيون لم تصرفه عن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية

المسحلة، وإنما دفعته بالعكس إلى الانخراط في نشاط سياسي فعال. ومن هنا جاء تأكيد المستشرق الروسي فيكتور بيليايف أن «لويس ماسينيون كان شخصية اجتماعية نشيطة، حملت أفكار وأحاسيس المذهب الإنساني، وانتمت إلى تلك الجماعات الفرنسية التي تمثل طليعة الانتلجنسيا «الفئات المثقفة»، التي ساعدت بفاعلية كبرى النضال الشعبي لإقامة السلام والصداقة، والتعاون بين الشعوب، بين أناس ينتمون إلى أعراق، وأمم وعقائد مختلفة»[139].

لقد أسس لويس ماسينيون عددا من الجمعيات الفرنسية ـ العربية للتبادل الثقافي[*14]، وأجرى مراسلات واتصالات واسعة مع الشخصيات السياسية والدينية الفاعلة سواء في بلده ـ فرنسا ـ أو في العالم العربي. وقد دافع بقوة وقناعة عن أولئك المناضلين من أجل استقلال شعوب الشرق الأدنى[*15] وفيتنام. كما وقف بحيويته المعهودة ضد الاعتقالات السياسية الجماعية في مدغشقر(1947)، وشجب في عام1948 موقف الحكومات الغربية من المشكلة الفلسطينية، ووقف ضد الملاحقات السياسية في تونس والمغرب، مطالبا بمنح العفو عن المناضلين العرب في هذين البلدين من أجل الاستقلال الوطني. وفي أواخر أيامه عندما كان شيخا طاعن السن اعتقل ليوم واحد بسبب اشتراكه في تظاهرة احتجاج ضد الحرب الفرنسية في الجزائر. وقام بنشاط تنويري ضخم، تمثل في دروسه ومحاضراته ولقاءاته مع الطلبة، والعمال العرب المهاجرين إلى فرنسا من شمال أفريقيا.

لقد أثارت مخاوف ماسينيون الشديدة مظاهر التصادم بين الحضارة الغربية المعاصرة والمجتمع الإسلامي التقليدي، التي كان من نتائجها ـ وفق

(*14) 1- أسس ماسينيون في عام1947 الجمعية الفرنسية الإسلامية. 2- قام بتأسيس جمعية فرنسا ـ المغرب عام1953, 3- ترأس عام1954 رابطة أصدقاء غاندي 4- كان عضوا في المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة(المترجم).

(*15) ألحق ماسينيون بوزارة الشؤون الخارجية بصفة ضابط مساعد في المفوضية الفرنسية العليا في سوريا وفلسطين وكيليكية في الفترة الممتدة من 27 آذار-1917 و28 نيسان1919، ورقي لرتبة نقيب بصورة مؤقتة ودعي للمساهمة في المهمة الفرنسية ـ البريطانية، مهمة سايكس ـ بيكو. وهكذا أتيحت لماسينيون فرصة عقد علاقات صداقة مع الأمير فيصل استمرت حتى وفاته، «صداقة دفعته إلى اطلاعي ـ كما يقول ـ على الاتفاقية التي وقعها بالأحرف الأولى مع كليمنصو في باريس في السادس من حزيران من العام1920، ومزقها الجنرال غورو في ميسلون...» (نقلا عن: جان موريون في مؤلفه «لويس ماسينيون»، ترجمة منى النجار، ص28). (المترجم)

رأيه ـ أن المجتمع الإسلامي أصبح أمام خطر حقيقي، يتجلى في فقدان شخصيته المستقلة. وبخلاف زملائه ومعاصريه من المستشرقين وعلماء الإسلاميات، مثل كارل هينرش بيكر Beeker (1876-1933)، الذي يعتقد بإمكان تكيف العالم الإسلامي مع الحداثة والمعاصرة، من خلال تحديث الإسلام ذاته عن طريق تخليه عن أطروحات القرون الوسطى حول العالم، واستبدال مقولات أحدث وأكثر عصرية به[140]، أو سنوك هيورغرونج، الذي يرى أن الطريق الوحيد المتاح للعرب نحو المعاصرة، يتمثل في التعليم الغربي، الذي من شأنه أن يحرر تفكيرهم ويقودهم تدريجيا إلى الأوْرَبَة [141]، أو جاك بيرك، الذي يؤكد في مرحلة لاحقة، أن البلدان العربية يمكن أن تنقذ قيمها الروحية، إذا لحقت بالشعوب الأخرى في ميدان التقدم التقني، وبذلك ترد على التحديات المستقبلية الكبرى[142]، خلافا لكل هؤلاء، كان لويس ماسينيون مقتنعا بعمق، أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم «للتقليد الإبراهيمي» (نسبة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام/خ.ج.)، وبمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل، وتجديد ثقافتهم الحقيقية. فالأوروبيون، الذين يتحملون مسؤولية تحطيم العالم الإسلامي وثقافته الأصلية المتميزة، يجب أن يتواصلوا مع الإسلام ويسهموا في انبعاثه. «إننا يجب أن نلتفت في علاقاتنا مع شعوب الشرق إلى مسألة التعاطف، إلى نوع من «المشاركة» العملية حتى في بناء لغاتها، وقدراتها العقلية. يتوجب علينا نحن الأوروبيين المساهمة الفعالة في هذا البناء، لأنه يرسخ تلك القيم، التي تخصنا كما تخصهم في آن معا، وتلك القيم، التي أضعناها، والتي يتوجب علينا أن نملكها مجددا. وأخيرا، علينا الإسهام في إعادة بعث تلك القيم، لأنه من حيث المعنى العميق، فإن كل ماهو موجود عبارة عن ثروة إنسانية مشتركة، وهذه الشعوب المستعمرة موجودة ليس من أجل أطماعنا فقط، ولكنها موجودة لأجل ذاتها أيضا»[143].

وإذا كان الإسلام بالنسبة لعالم الإسلاميات البروتستانتي دنكن بلاك ماكدونلد (D.B.Macdonald) ـ وبحسب وجهة النظر التقليدية المسيحية ـ عبارة عن بدعة (هرطقة) مسيحية، وآراء محمد لصيقة بتعاليم آريوس، وبالتالي، فإنه تأسيسا على ذلك طرح أمام المبشرين المسيحيين مهمة إكمال عقيدة نبي المسلمين «الناقصة»، وتطهيرها من الأفكار الهرطقية التجديفية

تجاه شخص المسيح[144]، فإن الإسلام بالنسبة لماسينيون أكبر من أي بدعة مسيحية: فهو (أي الإسلام) يشكل وحدة عقائدية مستقلة، تتمتع بمباركة الرب، لأنها ترجع من حيث منابعها إلى «الصلاة الثانية لإبراهيم في بئر سبع عن ولده البكر إسماعيل وشعبه ـ العرب» (انظر: سفر التكوين، الأصحاح 17 : 17-18، والأصحاح 21 : 9-21، والقرآن، سورة الحديد : 26-27)[*16]. وطبقا لقصص التوراة والقرآن، فإن العرب تحدروا من نسل إسماعيل ـ ابن إبراهيم وهاجر، جارية سارة. وبهذا الصدد كتب ماسينيون قائلا: إن «تاريخ الجنس العربي يبدأ من دموع هاجر ـ الدموع الأولى في الكتاب المقدس»[145].

من حيث الجوهر، فإنه في أساس أطروحة لويس ماسينيون يكمن التصور الإسلامي للديانات السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلام. والديانة الأخيرة منها (الإسلام) تعود منابعها إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل، وتشكل الوريث الشرعي لذلك الإبن المنبوذ في البرية «كحمار وحشي» (سفر التكوين 16 : 5-14)، الذي رُفض واستثني من «العهد»، الذي أقيم مع إسحق ابن سارة (سفرا لتكوين، الأصحاح 17 :18-21)[*17]، وبسبب ذلك (العهد الرباني القديم) لم يكن بمقدور إسماعيل الاشتراك في العهد الجديد. وبناءً عليه، فإن اليهود والمسيحيين، دونا عن المسلمين، ينتمون إلى الذرية «المختارة»[146]. ولكن في الوقت نفسه يعد الإسلام بأنه رسالة إيجابية أيضا، نظرا لكون المسلمين يتبعون ملة إبراهيم وولده «إسماعيل المبارك»، أما ديانتهم، التي ظهرت «بعد موسى وعيسى عبر النبي محمد، فهي إنذار إلّهي بالحساب العسير، الذي سيشمل الخلق كله، وهي الاستجابة الإلّهية

(*16) سبق أن أوردنا في هامش سابق نص العبارات التوراتية المشار إليها أعلاه، أما بالنسبة للآيتين المذكورتين من سورة الحديد، فقد جاء فيهما: ﴿ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون(26) ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون(27)﴾ (القرآن، سورة الحديد : 26-27). (المترجم)

(*17) جاء في الأصحاح السابع عشر عن سفر التكوين مايلي: (18) وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. (19) فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابنا وتدعو اسمه إسحق. وأقيم عهدي معه محمداً أبديا لنسله من بعده.(20) وأما إسماعيل قد سمعت له فيها ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جداً. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة.. (21) ولكن عهدي أقيمة مع إسحق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية. (المترجم)

السرية لدعاء إبراهيم ورغبته حول إسماعيل وأمة العرب، إذ أجابه الرب قائلا: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه»[147]. وبحسب رأي ماسينيون، فإن الإسلام جاء بمنزلة ضمير لليهودية والمسيحية. وإن ظهوره في العالم إن هو إلا «إنذارا إلهي»، يذكر اليهود ويحذرهم من عاقبة عدم اعترافهم بالمسيح رغم أنه ولد وعاش بينهم، كما أنه يحذر المسيحيين من التواني في واجبهم «بتنوير المخلوقات كلها، وقيامهم بذلك الدور كشعب مختار»[148].

انطلاقا من تلك المحطات والمرتكزات الفكرية الأولية، رأى ماسينيون أنه بإمكان المسيحيين ـ بل من واجبهم ـ الاعتراف بـ «المصداقية النسبية» للقرآن، والاعتراف الجزئي (المشروط) بنبوة محمد. وذلك رغم أن محمدا أقصى بدعوته الجوهر الإلآهي بحيث لا يبلغه الإنسان مطلقا، ورفض ـ من حيث النتيجة ـ الفكرة الصوفية حول اتحاد الإنسانية بالإلآه، وهي الفكرة التي ظهرت في إطار الإسلام نفسه بعض مضي ثلاثمائة سنة من الهجرة النبوية على يد الحلاج وبعض الزهاد من متصوفة الإسلام. وتشكل مسألة «تطبيق» التعاليم المحمدية حسب «النهج» الحلاجي (نسبة إلى الحلاج) إحدى الركائز الأساسية لنظرية ماسينيون. ففي دراسته المتعمقة للتصوف، وصل لويس ماسينيون إلى الاقتناع، بأن الإسلام مفتوح «لفعل الخير»، ويحمل في جوهره إمكان «التحول من الداخل» أو «التجدد والانبعاث الذاتيين»، (والمفهوم هذا يضعه ماسينيون معارضا (نقيضا) لمفهوم «التحول إلى دين آخر») وذلك عبر الأولياء المسلمين، الذين يأتي الحلاج على رأسهم، ويشغل مكان الصدارة بينهم[149].

في كتابه عن الحلاج، وفي عدد كبير من مقالاته وأبحاثه أعاد ماسينيون بدقة استثنائية دراسة مذهب الحلاج. وطبقا لأطروحته، فإن الحلاج لم يكن زنديقا مرتداً، أو حلوليا، كما اتهمه أعداؤه ومنتقدوه من المسلمين، وكذلك لم يكن «مسيحيا مستترا»، كما حاول أن يبرهن بعض الباحثين والدارسين الأوروبيين للفكر الإسلامي. بل إن مذهب هذا الصوفي لا يتعارض أو يتناقض في أفكاره وتوجهاته العامة والأساسية مع الإسلام السني.

وماسينيون يقدم الحلاج بوصفه أحد الدعاة، المعبرين بدقة عن العقيدة التوحيدية، والذين يتجاوزون أهواء وتحزبات الفرق والنحل المتعارضة

والمتصارعة في الإسلام. وهو (أي الحلاج) كصوفي سني لم يسلك طريق البغض وتوجيه تهم «التكفير» للنزعات والمذاهب العقائدية الأخرى في الإسلام، وذلك محاولة مخلصة من جانبه للتقريب بين تلك المذاهب والفرق. وبرأي ماسينيون، فإن الحلاج، الملتزم بالعقيدة الصحيحة للإسلام كان أقرب شخص مسلم إلى فكرة المسيحية حول وحدة اللاهوت والناسوت[153](*18). وهي ذات الفكرة، التي عبر عنها الحلاج في قولته الشهيرة: «أنا الحق». وفي الاصطلاح الصوفي «الحق» اسم من أسماء الله تعالى. بينما «الحقيقة» هي التوحيد(*19). وبناء على ما تقدم، فإن تصور ماسينيون للدين الإسلامي يستند بالدرجة الأولى، ومن حيث الجوهر إلى النقطتين المركزيتين التاليتين:

1- انتماء الإسلام للملة الإبراهيمية أو للشجرة الإبراهيمية 2- النهج الذي سلكه الحلاج في تفسيره وممارسته للإشكالية اللاهوتية للإسلام.

لقد أولى ماسينيون أهمية كبيرة أيضا لدراسة المسائل اللاهوتية العامة، التي تتسم بأهمية رمزية، وتشكل محطات أساسية في تاريخ العلاقات التفاعلية المتبادلة بين الإسلام والمسيحية[150]، مثل تبجيل مريم العذراء في الإسلام والمسيحية، وتأثير «المريمية» المسيحية على إجلال فاطمة الزهراء (ابنة النبي محمد) وتقديسها عند

(*18) يقول إدوار سعيد: إن الإسلام، في عرف لويس ماسينيون رفض منتظم للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الحلاج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجرأته على شخصنته للإسلام. وبذلك قُذف محمد خارجاً، ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح (إدوار سعيد، الاستشراق، ص127). (المترجم)

(*19) هذا تعريف ناقص في نسق المصطلح الصوفي، صحيح أن كلمة «حق» هي اسم من أسمائه تعالى، ولكنها تتضمن لدى الصوفية تفسيرات ومعاني كثيرة، نذكر منها قول ابن عربي أن: الحق كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه. و«حق اليقين» عبارة عن فناء العبد في الحق، والبقاء به علما وشهودا وحالا. أما «الحقيقة» فهي إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه.. وقيل الفرق بين «الحق» و«الحقيقة» أن الحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات، فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات، ذلك أن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى، ودخل في عالم الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق، فإذا وصل إلى نور الذات يقولون وصل إلى الحق.. وقيل الحقيقة هي التوحيد.. وهناك «الحقيقة المحمدية»، و«سر الحقيقة» و«حقيقة الحقائق» (انظر: د.عبدالمنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، 1980، ص78-79). (المترجم)

المسلمين[151]، والتقديس المشترك (الإسلامي ـ المسيحي) «لأهل الكهف» السبعة[*20]، الذين «ناموا في كهفهم الواقع في أفسس Ephese ثلاثمئة وتسع سنين[147][*21]، معاهدة نجران بين النبي محمد والنصارى، البعثة السلمية لفرنسيس الأسيزي إلى الشرق الأدنى وخطبته العقائدية في قصر السلطان المصري «الملك الكامل» والملامح المشتركة بين الزهد المسيحي والإسلامي[152]. ويعتقد لويس ماسينيون أن متابعة بحث تلك المحطات المشتركة (بين الديانتين)، من شأنها تهيئة الأرضية الطيبة لحوار لاهوتي مثمر بين المسيحية والإسلام.

وتتجلى ملامح الموقف العملي للعالم الفرنسي الكبير (ماسينيون) فيما يخص آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي ضمن التصور التالي: إنه بين المسيحيين والمسلمين يوجد إمكان حقيقي للتفاهم الديني المتبادل «في العبادة المشتركة للإله الواحد»، ولهذا يمكن للكنيسة، بل يجب عليها أن تعترف بالإسلام ومكانته الاعتبارية المستقلة كديانة توحيدية. وضمن هذا الفهم تقدم ماسينيون بمبادرات كثيرة لتغيير موقف الكنيسة الكاثوليكية ـ الرومانية (الفاتيكان) تجاه الإسلام. ولهذا يرى بعض دارسي مؤلفات ماسينيون، والمهتمين بتحليل مواقفه العملية وأنشطته الإجتماعية والسياسية أن مراسلاته واتصالاته الواسعة مع الهيئات الكاثوليكية العليا، بما في ذلك صداقته

(*20) جاء في [سورة الكهف] من القرآن الكريم: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحدا﴾ [الكهف/22].

(*21) يرى ماسينيون أن العدد القرآني «309» يحمل قيمة رمزية كبيرة، فالعام309 الهجري الموافق للعام 922 ميلادي هو تاريخ تعذيب الحلاج في بغداد، كذلك يعتبر هذا العام بالنسبة للشيعة المسلمين عام إنشاء سلالة الفاطميين في المهدية في تونس، «فقد ظهر المهدي في المغرب عام309هـ، ويجدر بالذكر أن ماسينيون قام في سنة 1951 بزيارة إلى أفسس، فتحقق من صحة النص القرآني حول توجه الكهف، الذي آوى إليه الفتية شمالا وجنوبا ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه...﴾ [الآية/17].. ومنذ عام1953 والبريتانيون والعرب والأفارقة يأتون لزيارة أهل الكهف. وفي 28 تموز1963 احتفل بالقداس باللغة العربية على المذهب المالكي، وقد أحيا القداس راهب يسوعي، وألقيت فيه كلمة استاذ جامعي من باكستان، وممثل تونس الذي قرأ الفاتحة وسورة الكهف ثم أنشد الجميع «السلام عليك يامريم» (جان موريون ـ «لويس ماسينيون»، ص86-94). (المترجم)

الشخصية مع جيوفاني باتيستا مونتيني (الذي أصبح البابا بولس السادس)[*22]، مهدت التربة (إلى حد معين) للمناقشات التي دارت في المجمع الفاتيكاني الثاني (1963-1965) حول العلاقة بين الكنيسة (الكاثوليكية) والمسلمين.

في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة عن الإسلام (الإسلاميات) توجد اتجاهات عديدة. وليس المقصود بذلك المدارس العلمية، وإنما التفسيرات اللاهوتية لنشوء الإسلام، وعقيدته ورسالته. فالاتجاه الأكثر انفتاحا (على الإسلام) وقبولا، يمثله لويس ماسينيون وأتباعه الحاليون (الآباء: إ.مبارك، ش.ليدي، ج.بازيتي ـ ساني، م.جايك)، ويطلق عليه الأب جورج قنواتي اتجاه «الحد الأعلى»[154]. ويعترف أنصاره بصورة أو بأخرى بالطابع الإلٓهي للقرآن، وانطلاقا من هذه النقطة بالذات يناقشون الرفض للعقائد (اليقينيات) المسيحية الأساسية، مثل: الثالوث أو الأقانيم الثلاثة، والتجسد الإلٓهي، وينظرون إلى هذا الموقف القرآني (الرافض) على أنه موقف نسبي وغير مطلق، ويرون فيه نوعا من رد الفعل السلبي من طرف الإسلام على فكرة الثالوث، والانشقاقات والخلافات الطائفية ـ المذهبية في المسيحية ذاتها، وقد بني هذا الموقف (المنفتح على الإسلام) على منطلقين مبدئيين، سبق أن عرفناهما في كتابات فلاديمير سولوفيوف، أحدهما تاريخي والآخر لاهوتي «لتسويغ» (لتبرير) ظهور الإسلام: فهذا العمل العظيم، المتمثل في ترسيخ أركان الإسلام، الذي صار عقيدة كثير من الشعوب، ومارافقها من نشوء ثقافة إسلامية ذات ملامح متميزة، لابد أنه يحظى بعناية ومباركة إلٓهية، فقد استجاب الرب لطلب إبراهيم بمباركة ولده البكر إسماعيل ـ جد العرب: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً. اثني عشر رئيساً بل وأجعله أمة كبيرة» (التكوين، الأصحاح السابع عشر:20).

أما الاتجاه المضاد في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة حول الإسلام،

(*22) جيوفاني باتيستا مونتيني (1897-1978): سكرتير دولة الفاتيكان عام1944. رئيس أساقفة ميلانو1954. انتخب لكرسي البابوبة سنة1963 وصار لقبه واسمه الكنسي «البابا بولس السادس» واصل الجمع الفاتيكاني الثاني، الذي أرسى أسس الحوار الإسلامي ـ المسيحي وختمه (1963-1965). زار الأرض المقدسة (فلسطين) في عام1964، وأنحاء عديدة في العالم في محاولة محمودة لتوطيد السلام. (المترجم)

فيتمثل في التيار «المنغلقة» أو «المتحفظ» إزاء الإسلام، ويطلق على أتباعه «أصحاب الحد الأدنى» (في الانفتاح على الإسلام أو الاعتراف به)، أو كما يسميهم إ.مبارك بـ «التقليديين» (الذين يتابعون تفسير الإسلام) وفق أسوأ الأطروحات التقليدية للقرون الوسطى) مثل: خ.زكريا، الذي يرى في الإسلام محاولة فاشلة قام بها حاخام، مكي لتهويد العرب، مستخدما لهذه الغاية «الأمي» محمد، أو ج.غارديدو، الذي يعد جميع المسيحيين، الذين يحترمون الإسلام. «محمديين»[155].

والواقع أن آراء علماء الإسلاميات الكاثوليك «المعتدلين أو تيار الوسط». (ل.غارديه، الكاردينال جورنه، الآباء: ج ـ م. عبدالجليل، ر.كاسبار، ج. جوميه، ج.قنواتي، ج.جيلو وغيرهم) قريبة من الموقف الرسمي للكنيسة المعاصرة ـ موقف الود، والانفتاح، والحوار مع المسلمين. مع أن موقفهم بالنسبة لنبوة محمد والطبيعة الإلٓهية للقرآن أكثر تحفظا. وخلافا لتيار «الحد الأعلى» (في الانفتاح على الإسلام)، الميال إلى التفسير الحر للقرآن، والتركيز على التجربة النفسية ـ الوجدانية لشخصيات إسلامية معينة، فإن «المعتدلين» أو تيار «الوسط» يسعون لبناء رؤيتهم للإسلام انطلاقا من التراث الإسلامي ذاته. وينطلق موقفهم من ضرورة الحوار والتقارب مع الإسلام في الميادين الاجتماعية ـ السياسية، والثقافية، والروحية، مع ابتعادهم عن المنطقة التي لا تمس، أو التي لا تتحمل المناقشة المفصلة لحساسية الأمر، ونعني بها المسائل المتعلقة بالأسس والمبادىء العقائدية الكبرى في كلا الديانتين.

6 الرؤية الكاثوليكية المعاصرة لمسألة الحوار مع الإسلام

١ـ العالم الأفرو ـ آسيوي في الوثائق الكنسية العائدة للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين

لن نكون مبالغين، إذا قلنا إنّ العلاقات مع الشعوب غير الأوروبية وثقافاتها، تمثل واحداً من الاهتمامات الرئيسية للكاثوليكية المعاصرة، وهو ما يؤثر جذرياً في التوجه الاجتماعي ـ الثقافي للكنيسة العالمية. فالانتقال التدريجي لمركز المسيحية باتجاه العالم غير الأوروبي ينظر إليه من اللاهوتيين كعملية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعصر الحاضر كله: حيث أصبحت في حكم الماضي تلك الأزمنة، التي كان الغرب فيها يمثل مركز الكنيسة العالمية، وبدلاً من ذلك صارت الكاثوليكية في كثير من الحالات مرتبطة بـ «الكنائس الفتية الناشئة» في البلدان النامية[156].

لقد أعرب البابا ليون الثالث عشر (لاون) في رسالته إلى الكاثوليك في 24 حزيران 1893 عن مخاوفه، من حلول أيام يضطر فيها رجل الدين الأجنبي (أي الأوروبي) إلى أن يغادر البلدان

الأفريقية والآسيوية: «وعندما لن تبقى لدينا هيئة دينية محلية، فمن يتمكن عندئذ من إنقاذ الدين في تلك البلدان؟»[157]. وفي رسالة البابابينديكت الخامس عشر إلى العالم تحت عنوان «Maximum illud» (30 آذار 1919)، ورسالة البابابيوس الحادي عشر «Rerum Ecclesiae» (28 شباط 1926) جرى تأكيد على سعي البلدان الأوروبية من أجل الاستقلال، وإمكان تحررها السريع من الاستعمار. وقد أشارت الرسالتان في هذا السياق، إلى أنّ المهمة الأولى للكنيسة الكاثوليكية العالمية، تتجلى في ضرورة تكوين هيئة دينية مستقلة، بإمكانها ومقدورها أن ترأس وتقود الكنائس المحلية[158].

وبدءاً من أواسط القرن التاسع عشر تنامى اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بمسيحية الشرق الأدنى(*). ففي رسالته العالمية، التي كان عنوانها «in Suprema Petri Qpostoli Sede» (1848) نصح البابابيوس التاسع الكنائس الشرقية بتناسي الشقاقات القديمة والعمل من أجل الاتحاد. بينما أشارت رسالة البابا ليون (لاون) الثالث عشر «Arientalium Dignitas» (1894) إلى ضرورة الدراسة المتعمقة، والاهتمام الجاد بطقوس الكنيسة الشرقية، التي تشكل بالنسبة لمسيحيي العالم كله قيمة لا تقدر [159]. أما البابا بينديكت (بينديكتس) الخامس عشر فقد أسس في عام 1917«أمانة شؤون الكنيسة الشرقية» (أصبح اسمها بعد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني «أمانة شؤون الكنائس الشرقية») والمعهد البابوي للدراسات الشرقية في روما. وقد دعت رسالة البابا بيوس الحادي عشر «Rerum Orientalium» (1928) إلى دراسة أكثر عمقا وموضوعية للمشكلة الشرقية، وإلى ضرورة إشراك الكوادر العلمانية في هذا الاتجاه [160].

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أنشأ المبشرون الكاثوليك مجموعة من المراكز العلمية في البلدان العربية: جامعة

(*) الشرق الأدنى (Near - East): تعبير سياسي ـ جغرافي غالباً ما يستعمل ليدل إما على مجموعة بلاد ما يسمى بـ «الهلال الخصيب» وإما على مجموعة بلاد تتعدى الهلال الخصيب. والأصح أن الدلالة الثانية يعبر عنها مصطلح «الشرق الأوسط» (Moyen - Orient)، الذي يشتمل على كل البلدان الواقعة في الجهة الشرقية للبحر المتوسط ومصر وليبيا وإيران وأفغانستان. أما الشرق الأدنى فيشتمل على البلدان الواقعة ما بين غربي البحر المتوسط، وشرقي الخليج العربي، والبلدان الواقعة على حدود تركيا وإيران. وبشكل تفصيلي يعني الدول التالية: سوريا، ولبنان، وفلسطين، والأردن، والعراق. (انظر: موسوعة السياسة، رئيس التحرير الدكتور عبدالوهاب الكيالي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج3، ط1، 1983، ص454). (المترجم).

القديس يوسف الكاثوليكية في بيروت (الجزويتيون/اليسوعيون)، المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية في القاهرة (الدومينيكانيون)، معهد دراسة «الآباء البيض»[2*] في تونس. وهي اليوم ليست مراكز علمية ضخمة للاستشراق فقط، ولكنها «مفاصل» رئيسة أيضاً للحوار الإسلامي المسيحي.

وتبين الوثائق الكنيسة من عامي 1945 ـ 1959 أن السلطة الكاثوليكية العليا، أصبحت تدرك بصورة متزايدة حتمية استقلال العالم الأفرو ـ آسيوي، وأخذت بتكييف نفسها وتوجهاتها مع هذه العملية الكونية. ففي رسالة الميلاد لعام 1945 ركزّ البابا بيوس الثاني عشر على أن «الكنيسة ـ أمّ الأمم والشعوب كلها ... فهي لا تخص شعباً دون غيره، ولا ترتبط بأي شعب أكثر من غيره، بل هي تخصّ الجميع وبصورة متساوية»[161].

وبعد عشر سنوات تحدث البابا بيوس الثاني عشر في رسالته إلى أسقف أوغسبورغ (Augsburg/فرنسا) المؤرخة في 27 حزيران 1955 بتحديد أكثر، مركزاً على أن «الكنيسة الكاثوليكية لا تطابق نفسها بأي شكل من الأشكال مع الثقافة الغربية، كما أنها لا تطابق نفسها بشكل عام مع أي ثقافة معينة، بل إنها تسعى للاتحاد مع كل منها»[162]. ويتضح من خلال هذه الرسالة المهمة كيف أن الكنيسة لم تعد تتحدث عن طابعها الكوني بعبارات عامة فقط، وإنما بدأت تبتعد عن تصوراتها التاريخية السابقة، المنطلقة من هيمنة الثقافة الغربية ذات المنحى المسيحي الكاثوليكي.

في خريف العام نفسه (1955) وفي تحيته للمؤتمر الدولي العاشر للعلوم التاريخية عاد البابا بيوس الثاني عشر إلى هذه الفكرة المهمة مجدداً: «ما ويسمى بالغرب أو العالم الغربي تعرض من القرون الوسطى إلى تغيرات عميقة... فالعقلانية والليبرالية قادتا إلى دولة القرن التاسع عشر، إلى سياسة تقوم على القوة وإلى الحضارة العلمانية. والتغير فيما يخص العلاقة بين الغرب والكنيسة الكاثوليكية أصبح حتمياً..»[163].

أما التحولات الجدية في موقف الكنيسة من قضية إزالة الاستعمار ومقاومة وتطور البلدان الأفرو ـ آسيوية، فقد جرت في فترة جلوس يوحنّا الثالث والعشرين على كرسي البابوية (1958 ـ 1963). حيث إن الوثائق الرسمية

(*2) الآباء البيض: جمعية من الكهنة الكاثوليك أسسها الكاردينال لافيجري أسقف الجزائر للعمل في أفريقيا (1868). لها معاهد عديدة في شمال أفريقيا. وفي الشرق (المترجم).

لتلك المرحلة استبدلت بأطروحات الكنيسة المتفرقة عن شموليتها، وعن طبيعتها العالمية.. الخ توجيهات أكثر رسوخاً وتحديداً وتأكيد ضرورة إيلاء الاهتمام لكل ثقافة على حدة، ضرورة تكييف المسيحية مع ظروف كل بلد. والفرق هنا مهم للغاية. وإذا كانت رسالة البابا بينديكت (بينديكتس) الخامس عشر «Maximum illud» شددت على أنه يتوجب على المبشرين أن يضعوا نصب أعينهم، وقبل كل شيء مصالح «السماء» أي الطابع الكوني (المسكوني) للكنيسة، الذي يُنظر إليه وكأنه خارج التاريخ، وفوق الثقافة..الخ، فإن الكلّيانية (العالمية) الكاثوليكية اليوم تتأكد وتترسخ عبر قدرة الكنيسة على التوافق مع كل مرحلة تاريخية، ومع كل ثقافة. أضف إلى أن المسألة التبشيرية لم يُعد ينظر إليها في إطار ديني بحت، وإنما في سياق التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقافي للبلدان الأفرو ـ آسيوية. وفي الرسالة البابوية «Pacem in terris» (1963) يجري تأكيد على حق الشعوب المستعمرة في الاستقلال وفي التطور الاجتماعي [164].

بينما ناقشت رسالة البابا، التي كان عنوانها «Mater et Magistra» (1961) العلاقة بين الشعوب من وجهة نظر عدم التماثل في تطورها الاقتصادي، حيث أشارت إلى ضرورة التكافؤ والتماثل التدريجيين في مستويات النمو والتطور بين البلدان المتقدمة صناعياً واقتصادياً) والبلدان السائرة في طريق النمو. مركزة على حقيقة، أن المشكلات الأساسية الراهنة ذات الطابع الاقتصادي، والتقني، والعلمي، والاجتماعي ـ السياسي، والثقافي ترتدي اليوم أهمية على مستوى وطني بصفة عامة، وعلى أهمية عالمية إلى حد كبير. ومن هنا تشير هذه الرسالة، بشكل خاص إلى مشكلة مهمة للغاية تتمثل في المساعدات الواجب تقديمها للبلدان النامية [165].

أما المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الذي نشر رسمياً برئاسة البابا يوحنا الثالث والعشرين في الثالث من حزيران 1959 رسالته المعنونة «Ad Petri Cathedram»، فقد دعا لدراسة أكثر تفصيلا وشمولية للخط الجديد للكنيسة الكاثوليكية. وعلى الكيفية، التي يجب أن تكون الكاثوليكية عليها في البلدان الآسيوية والأفريقية. ونوعية علاقاتها بالتقاليد الثقافية ـ الدينية لشعوب تلك البلدان. وقد نوقشت هذه المسائل في المجمع المشار إليه ضمن الموضوعات والمشكلات الأساسية وذات الأولوية الكبرى. ومما يلفت النظر،

أن المجمع ضم للمرة الأولى أساقفة من بلدان آسيا وأفريقيا: من آسيا 237 أسقفاً (5, 20٪)، من أفريقيا ـ 186 أسقفاً (10٪)، من أوروبا 728 أسقفاً (38٪) (166).

2ـ قضايا الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني

لأول مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 ـ 1965) على مستوى مذهبي ـ عقائدي مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية. حيث خصص لهذه المسألة المهمة تصريح خاص حول «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية» («Nostra Aetate»)، والذي نوقشت بعض جوانبه بصورة أو بأخرى في عدد من الوثائق الصادرة عن المجمع: في «الدستور العقائدي في الكنيسة» («Lumen Gentium»)، وفي «الدستور الرعوي في الكنيسة وعالم اليوم» («Gaudium et Spes»)، وفي القرارات المجمعية: «في رسالة العلمانيين» («Apostolicam actuositatem»)، و«في مهمة الأساقفة الرعوية في الكنيسة»، و«في نشاط الكنيسة الإرسالي» («Ad Gentes»)، وفي البيانات والاعلانات الصادرة عن المجمع «في الحرية الدينية» («Dignitates humanae»)، و«في التربية المسيحية» («Gravissimun educationes»). كما أولى هذا المجمع اهتماماً خاصة للإسلام. فللمرة الأولى منذ أربعة عشر قرناً من وجود المسيحية والإسلام يتحدث مجمع مسكوني كاثوليكي بصورة إيجابية عن المسلمين، معترفاً بوضعهم الديني المتميز، ولهذا شبهت المطبوعات الكاثوليكية التغيير الحاصل في موقف الكنيسة تجاه الإسلام بـ «الانقلاب الكوبرنيكي». وهو تشبيه غير مبالغ فيه، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، أن رسالة البابابيوس الثاني عشر «Fidei Donum»، الصادرة في أواخر الخمسينيات (1957) رأت في انتشار الإسلام في أفريقيا «خطراً على الكنيسة». وأنّ كتاب «تاريخ الإرساليات الكاثوليكية»، المؤلف من أربعة مجلدات والصادر في المرحلة نفسها، نظر إلى نشاط الإسلام وفعاليته العالمية، ككارثة، تضاهي خطر الشيوعية [167].

إن فكرة إصدار وثيقة مستقلة، حول مشكلة العلاقات بين الكنيسة (الكاثوليكية) والديانات غير المسيحية، ولدت أثناء أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني وبصورة مفاجئة حتى بالنسبة لكثير من أعضائه. ففي المرحلة

التحضيرية للمجمع (1960 ـ 1961) تحدث عدد محدود من المؤتمرين (من أساقفة آسيا وأفريقيا بالدرجة الأولى) عن ضرورة إصدار مثل هذه الوثيقة، مع أنه كان بين هذا العدد (غير الكبير أصلاً) عدم اتفاق. حيث إنّ بعضهم كان يرى وجوب التحدث عن المسلمين (في الوثيقة المقترحة) بروح إيجابية، ولكن دون الوقوع في النسبية الدينية المطلقة، في حين تمسك آخرون بوجهة النظر التقليدية، التي ترى في الإسلام بدعة خطيرة وتهديداً حقيقياً للكنيسة، ومن ثم فقد طالبوا بإدانته دون تحفظ. عدا أنه لم يجر تكليف أي من لجان العمل المتفرعة عن الهيئة التحضيرية للمجمع دراسة مثل هذه الوثيقة.

ولكن في عام 1960 كلف البابا يوحنا الثالث والعشرون الكاردينال بيا إعداد مسودة نص مجمعي «عن اليهود» («De Judaeis»)، يزيل عنهم تهمة «قتل الله»[168].

وبعد اتصالات ومداولات واستشارات دامت عامين وضع الكاردينال بيا مسودة (مشروع) النص المجمعي في حزيران سنة 1962، التي عرضت على اللجنة المركزية. لكن هذا المشروع وضع جانباً نظراً لما أثاره من احتجاجات واسعة في البلدان العربية، وبرزت أصداؤها من خلال مناقشات ومداخلات واعتراضات أساقفة هذه البلدان المشتركون في المجمع. وقد أظهرت المناقشات مقاومة قوية من بطريرك أنطاكية للكاثوليك طبويني وبطريرك الأقباط الكاثوليك إسطفانس الأول، يوآزرهما عدد لابأس به من أساقفة الكاثوليك الشرقيين، الذين أجمعوا على أن التطرق إلى موضوع اليهود ونفي التهمة التاريخية عنهم قد يؤدي إلى الاعتراف بدولة إسرائيل من قبل الفاتيكان من جهة، وقد يخدم مصلحة اليهود سياسياً في نزاعهم مع العرب من جهة ثانية. أما بطريرك الروم ـ الكاثوليك مكسيموس الرابع فقد أشار إلى أن المسودة المقترحة «عن اليهود» يمكن أن تقر وتصدر فقط في حال، إذا كانت الكنيسة ستتحدث عن ديانات أخرى، بما في ذلك عن الإسلام [169].

رفع الكاردينال بيا إلى البابا كتاباً يلح فيه على مناقشة الموضوع نافياً عنه كل صبغة أو توجهات سياسية، ونظراً لما أثاره المشروع من مناقشات واعتراضات طرح على الآباء في دورة المجمع الثانية ليشكل فصلاً من

مرسوم الحركة المسكونية. وقوبل مجدداً باعتراضات كثيرة مما أدى إلى رفضه وعزله عن المرسوم في 21 تشرين الثاني 1963. وقبل انعقاد الدورة الثالثة من المجمع كانت اللجنة المختصة قد عمدت إلى إجراء تعديلات واسعة في النص، بحيث حذفت منه عبارات خلافية مثل تلك التي تنفي عن اليهود تهمة «قتل الله».

غير أن تطورات مهمة، جذبت اهتمام المجمع أخيراً صوب الإسلام، حيث جرت وقائعها في المرحلة بين الدورتين الثانية والثالثة للمجمع. ويأتي في مقدمتها زيارة البابا بولس السادس إلى منطقة الشرق الأدنى في كانون الثاني من سنة 1964.

إذا توجه في خطاباته، التي ألقاها في عمان والقدس «بتحية أخوية إلى المسلمين». كما شدد في رسالته في السادس من كانون الثاني 1964 على احترام الكنيسة المسكونية الخاصة، لأولئك «الذين يعتنقون الأديان التوحيدية، والذين يعبدون معنا إلهاً واحداً وحقيقياً»[170]. وفي أيار من العام نفسه أعلن البابا بولس السادس عن إنشاء أمانة سر (سكرتارية) لشؤون الديانات غير المسيحية، وحدد مهمتها الأساسية في إقامة «حوار مخلص مع أولئك، الذين يؤمنون بالله ويعبدونه»[171]. وفي شهر آب من العام ذاته (1964) وجه البابا بولس السادس رسالة كنسية جامعة بعنوان «Ecclesiam Suam»، ركزت على ضرورة الحوار مع كل المؤمنين وذوي الإرادة الصالحة لإرساء علاقات جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة[172].

وكانت اللجنة المختصة قد اتخذت قراراً قبيل انعقاد الدورة الثالثة من المجمع بعزل الفصل الرابع عن مرسوم الحركة المسكونية في وثيقة مستقلة ونشره تحت عنوان «تصريح عن اليهود وغير المسيحيين»، وقراراً آخر بتشكيل لجنة فرعية حول مسألة الإسلام، كان من بين أعضائها خبراء من «المعهدالدومينيكاني للدراسات والأبحاث الشرقية» في القاهرة، ومن «المعهد البونتيفيكاتي (الآباء البيض/الكاثوليك) للدراسات الشرقية» في تونس (علماءإسلاميات مشاهير على مستوى عالمي - ج. كوك، ج. قنواتي، ر. كاسبار، ج. كوربون). وفي الوقت نفسه قررت اللجنة المكلفة إعداد مشروع الدستور العقائدي «في الكنيسة» («De Ecclesia») أن تضم إلى فصل «شعب

الرب» قسماً عن غير المسيحيين. حيث يولي هذا القسم اهتماماً خاصاً للمسلمين: «وأولئك الذين، لم يأخذوا بالإنجيل بعد، ولكنهم بدرجة مختلفة (أو بصورة أخرى/خ.ج.) ينتمون إلى شعب الرب. وأولهم ـ ذلك الشعب، الذين منحهم الرب العهود والمواثيق، والذين منهم المسيح حسب الجسد (انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الأصحاح التاسع: 4 ـ 5)، الشعب الذي من جهة الاختيار منهم أحباء من أجل الآباء، لأن هبات الله ودعوته هي بلا ندامة (انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الأصحاح الحادي عشر: 28 ـ 29). لأن الخلاص سيشمل أولئك، الذين يعترفون بالخالق. وأولهم ـ المسلمون، الذين يعتقدون، أنهم يتبعون ملة إبراهيم، ويعبدون معنا الإلّه الواحد الحي القيوم الرحيم، الذي سيحاسب الناس يوم الدين. الإله الذي خلق العالم وكل ما فيه، الذي يعطي الجميع حياة ونفساً وكل شيء (انظر: أعمال الرسل، الأصحاح السابع عشر: 25 ـ 28)، لأن المخلص يريد أن جميع الناس يخلصون (انظر: رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، الأصحاح الثا ني: 2 ـ 4). أولئك الذين ليس بذنبهم لا يعرفون إنجيل المسيح وكنيسته، ولكنهم يبحثون بإخلاص عن الرب وبتأثير النبل والخير يسعون لأن ينفذوا بأعمالهم إرادته، حيث يقودهم إلى ذلك ضميرهم، وبذلك يمكن أن يحوزوا على الخلاص الأبدي. فالإرادة الإلّهية لا ترفض منح المساعدة لأجل الخلاص لأولئك، الذين ليس لهم ذنب في عدم بلوغهم المعرفة الواضحة للرب، ولكنهم يتبعون حياة صحيحة بعون الرب ذاته، والكنيسة تنظر إلى أن كل ما تمكنوا من بلوغه من خير وصالح وحقيقي إن هو إلا تهيئة للإنجيل، وهبة من ذلك الرب، الذي يهدي كل فرد، وبالتالي فإنه يملك الحياة ذاتها في نهاية المطاف»(173)

ومن اللافت للانتباه حقا، أن المجمع أشار للمرة الأولى إلى المسلمين في إطار معالجته مكانة غير المسيحيين في عقيدة الخلاص. ومشكلة «خلاص غير المسيحيين» ـ واحدة من الموضوعات الحادة، التي أثارها اللاهوتيون الكاثوليك وطرحوا إشكالياتها أمام هذا المجمع. ففي الأربعينيات والخمسينيات وجدت هذه المسألة أصداءها في ما يسمى بـ «لاهوت الكمال المسيحي/المتحقق» (ج.دانييل، غ. أورس فون بالتزار، أ. دي لوباك، ج. دورن) و «لاهوت المسيحية الخفية» (ك. رانير). وكان سير المناقشات بين هؤلاء

اللاهوتيين على النحو التالي تقريباً: باعتبار أن الفداء التكفيري الذي قدمه المسيح كان من أجل الناس جميعاً، بصرف النظر عن عقائدهم ومنطلقاتهم الدينية، فإن «المسيحية التاريخية»، التي لا تشمل سوى جزء من البشرية، إذ ليست هي الطريق الوحيد للخلاص. وتتركز تلك الأطروحات على التسليم بأن أشكال الغفران والخلاص الإلآهي متنوعة في العالم. وأن الثقافة يمكن أن تكون أحد تلك الأشكال. وكل إنسان يتقبل في عمق اختياره الشخصي موضوعة خلق الكون كقيمة مطلقة بحد ذاتها، فإنه سيقبل الرب أيضاً كأساس داخلي لهذه القيمة. «فالثقافة، التي تعمق في كل إنسان سعيه الأزلي إلى بلوغ القيم السامية، تصبح أحد الأشكال غير الصريحة (الخفية) للتعرف ذلك، الذي خلق الكون كله والناس جميعا» (174). وبالتالي، فإن خلاص الإنسان، ينظر إليه هنا، في سياق الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه.

وهكذا بعد تصحيحات وتعديلات كثيرة أثناء مناقشات أعمال الدورتين الثالثة والرابعة، جرى الاقتراع في جلسة علنية في الخامس عشر من تشرين الأول سنة 1965 على نص التصريح الخاص بـ «علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية» فوافق عليه 2226 أسقفا في حين عارضه 88 صوتاً فقط.

يتألف «تصريح حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية» من خمسة أقسام غير كبيرة الحجم. أولها «المقدمة»، التي تشير إلى أن العصر الحاضر الذي يتحد فيه الجنس البشري اتحاداً وثيقاً، وتنمو فيه العلاقات المختلفة بين الشعوب، تنظر الكنيسة باهتمام بالغ إلى طبيعة علاقتها بالديانات غير المسيحية. وانطلاقاً من مهمتها، التي تقوم على مبدأ تعزيز الوحدة والمحبة بين الناس والأمم، تبحث بعمق عما هو مشترك بين الناس وما يقودهم إلى مصير واحد. وفي القسم الثاني من «التصريح» يجري الحديث عن «مختلف الديانات غير المسيحية» بشكل مقتضب، انطلاقاً من سعي الإنسان منذ أقدم العصور لإدراك القوة الخفية الساهرة على مجرى الأمور وحوادث الحياة البشرية. وأن الديانات حاولت بأشكال مختلفة أن تجيب عن الأسئلة الكبيرة ذاتها. وهذا ما تقصته الهندوسية بجهودها الفلسفية الثاقبة، وبأساليبها الزهدية والتأملية. وما حاولته البوذية على مختلف

أنواعها وألوانها من بلوغ التحرر النفسي الكامل والوصول إلى الإشراق النفسي السامي بالجهود الفردية الذاتية. أما الكنيسة الكاثوليكية فإنها لا تزال شيئاً مما هو حق ومقدس في هذه الديانات. بل تنظر بعين الاحترام إلى تلك الطرق، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبا تحمل شعاعاً من تلك الحقيقة التي تثير كل الناس. وهي تحث أبناءها على أن يعرفوا ويعززوا تلك الخيور الروحية والأدبية، وتلك القيم الاجتماعية والثقافية الموجودة لدى الديانات الأخرى. وكرس القسم الثالث من «التصريح» للديانة الإسلامية، والقسم الرابع منه للديانة اليهودية، أما القسم الأخير من «التصريح» فيتحدث عن «الأخوة الشاملة التي تنفي كل تمييز». ويتضمن وقوف الكنيسة ضد كل نظرية أو تصرف يفرق بين إنسان وإنسان، وبين أمة وأمة، في ما يتعلق بالكرامة الإنسانية وبالحقوق النابعة منها. وشجب الكنيسة كل تفرقة أو جور يلحق بالبشر بسبب عرقهم أو لونهم، وبسبب وضعهم أو ديانتهم.

ويهمنا في هذا المقام الوقوف عند النص النهائي لتصريح المجمع بشأن الديانة الإسلامية، الذي جاء فيه: «إن الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الإلّه الواحد الحي القيوم الرحيم القادر على كل شيء، خالق السماء والأرض ومكلم البشر. الذين (أي المسلمين) يجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما خضع له إبراهيم، الذي يسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وأنهم يجلّون يسوع كنبى وإن لم يعترفوا به كإلّه، ويكرمون أمه مريم العذراء كما أنهم بتقوى يتضرعون إليها أحياناً. علاوة على ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعظمون الحياة الأخلاقية أيضاً، ويؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم.

وإذا كانت قد نشأت، على مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجتمع المقدس يحضّ الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة الناس جميعاً» (175).

وتماشياً مع الرؤية الكاثوليكية للحوار، التي تفرق بين شكليه الأساسيين:

الشكل النظري (العقائدي، المذهبي) والشكل العملي (التعاون في المجال الاجتماعي)، فإن القسم المشار إليه من «التصريح» الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني ينطوي على أطروحتين فكريتين: (1) وصف إيجابي للعقيدة الدينية الإسلامية، (2) آفاقاً للممارسة الاجتماعية المشتركة. حيث إن الأطروحة الأولى ركزت على ما يربط هاتين الديانتين بدرجة أو بأخرى، وحدد المجمع في الوقت ذاته ميادين الحوار اللاهوتي (الوحدانية، التقليد الإبراهيمي، الدراسات المسيحية لدى الجانبين، الدراسات المريمية، مسائل الآخرة، التعاليم الأخلاقية، العبادات). وإذا كان نص «التصريح» يبدو للوهلة الأولى عاماً جداً ومقتضباً أو بالأحرى متحفظاً، إلا أنه مع ذلك يتطرق إلى النواحي الأكثر أهمية في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية على الصعيد العقائدي. أما الاهتمام، الذي قوبل به هذا «التصريح» في العالم الإسلامي، فهو شهادة قوية في صالحه.

الإيمان بالله الواحد، «التوحيد» (وفق المصطلح الإسلامي) ـ يعد الركن المركزي في العقيدة الإسلامية، وهو ما يؤكده القسم الأول من الشهادة الإسلامية: «أشهد أن لا إله إلا الله». وهو الذي يرى اللاهوتيون الكاثوليك وجوب أن يصبح الأساس، الذي يرتكز إليه الحوار الإسلامي ـ المسيحي. وانطلاقاً من هذه الرابطة الجوهرية المشتركة يشير «الدستور العقائدي في الكنيسة» «Lumen Gentium» بصورة محددة إلى الذين «nobiscum Deum adorant» ـ «معنا يعبدون الله»، وهي عبارة تتفق أو تتقاطع مع الآية القرآنية: ﴿... **وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**﴾ (سورة العنكبوت، الآية 46).

فالانتقاء الدقيق من طرف لاهوتيي المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني «لأسماء الله الحسنى»، التي تتفق خصوصاً مع التصورات المسيحية عن الرب، وتملك في الوقت ذاته مكافئاً (مماثلاً وشبيهاً) لها في القرآن، وصولاً إلى تصحيح اللفظة اللاتينية التقليدية «Musulmanus» بلفظة «Muslimus» («Muslimi»)، وهي أقرب إلى اللفظة العربية «مسلم» (جمعها «مسلمون»)، كلها أمور مدروسة جيداً ومحسوبة من ناحية التأثير النفسي العميق في الأوساط الإسلامية.

أثناء إعداد «التصريح» اصطدم اللاهوتيون الكاثوليك بمشكلة جدية، تتمثل في إيجاد المصطلح، الذي يناسب العقيدتين المسيحية والإسلامية

علي حد سواء. وهكذا، فإنه بسبب عدم إمكان العثور على مكافىء دقيق في اللغة العربية للمفهوم المسيحي «الرب الشخصي» أو «شخص الرب» (شخص الآب) استبدل به في المشروع النهائي «للتصريح» مفهوم «الحي القيوم» المتطابق مع القرآن (سورة البقرة، الآية 255)، والسبب في استبعاد مفهوم «الشخصي» (المشخص، المتجسد) أنه يتضمن في اللغة العربية لوناً من «التجسيم» وتشبيه الله بالناس، وهو ما يتعارض مع الجوهر الإلآهي وفق العقيدة الإسلامية [176].

وبشأن تدين المسلمين استعان النص المذكور بالإشارة إلى اجتهادهم «في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية». حيث إن مفهوم «الإسلام» ذاته يتضمن في جوهره الاستسلام لإرادة الله، والخضوع الكلي له، والطاعة وتكريس النفس والذات البشرية لعبودية الله. أما الإيمان بـ «عالم الغيب» (في «الخفي») فهو أحد اليقينيات الأساسية في الإسلام.

لكن اللباقة القصوى للنص («التصريح»). لم تتمكن مع ذلك من إخفاء بعض التناقضات المبدئية والنقاط الخلافية الجدية بين الديانتين. وعلى الرغم من الحل الإيجابي الذي قدمه المجمع للمشكلة المسيحية القديمة حول موقع المسلمين في عقيدة «الخلاص (Salut)، فإنه صرح بتحفظ وأشار من بعيد إلى وضع الإسلام في ما يتعلق بالتقليد التوراتي وبالوحي. بداية في مسودة القسم السادس عشر من الدستور العقائدي «في الكنيسة» قيل عن المسلمين: « أبناء إسماعيل، الذين يعترفون بأبيهم ويؤمنون بإلآهة، وهم ليسوا غرباء عن الوحي، الذي نزل على الآباء» [177]. وقد امتنع المجمع عن الإشارة القاطعة والصريحة إلى أتباع المسلمين «ملة إبراهيم»، واستعاض عنها بعبارة وصفية تتحدث عن المسلمين «الذين يعتقدون، أنهم يتبعون ملة إبراهيم...». أما نص «التصريح» النهائي فكان أكثر تحديداً. حيث يشير إلى ارتباط المسلمين بالتقليد الإبراهيمي، ولكن ليس من الناحية التاريخية، وإنما من حيث التبعية الإيمانية لإبراهيم، الأمر الذي يجعل إيمانه التوحيدي نموذجاً يحتذى ويستند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وهو ما ينطبق أيضاً على المسيحية (انظر: رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين، الأصحاح الحادي عشر: 17 ـ

19)[*3]. وفي الوقت ذاته يوجد بين هاتين الديانيتن اختلاف مبدئي في موقفهما إزاء التقاليد الإبراهيمية، فإذا كان المسيحيون يعتقدون أن العهد، الذي أعطي لإبراهيم قد تحقق عبر يسوع المسيح (حيث جاء في رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الأصحاح الثالث، 16: «وأما المواعيد فقيلت في إبراهيم وفي نسله. لا يقول وفي الأنسال كأنه عن كثيرين بل كأنه عن واحد وفي نسلك الذي هو المسيح»)، فإن القرآن يتحدث عن دعاء إبراهيم وابنه اسماعيل ليبعث الله رسولاً من أمة العرب، ويقصد به محمداً، (حيث جاء في سورة البقرة مثلا: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم. ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحيكم ـ الآيات 127 ـ 129). كما عدّل المجمع في النص المذكور، الذي كان يشير إلى التواصل بين التقليد التوراتي والإسلامي، بحيث أصبح التركيز يدور حول السمة التوحيدية للدين الإسلامي، باعتبار أنه أوّل دين من هذا القبيل (توحيدي) خارج الديانتين التوراتيتين (اليهودية والمسيحية).

والواقع، أنه توجد خلافات في وجهات النظر، التي يعرضها اللاهوتيون وعلماء الإسلاميات الكاثوليك المعاصرون، الذين يبذلون جهداً واضحاً في حل مسألة موقع الإسلام في ما يطلق عليه في الأدبيات، اللاهوتية الكاثوليكية «تاريخ البناء الإلآهي»[*4]. فقسم من هؤلاء الدارسين، وخصوصاً علماء الإسلاميات يميلون بصورة كبيرة لإبراز الجوانب والنقاط المتماثلة أو المتشابهة في الديانتين التوحيديتين (المسيحية والإسلام)، حيث يرون في الإسلام أحد تفرعات التقاليد التوراتية (ل. ماسينيون، ج. بازيتي ـ ساني،

(*3) جاء في رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين، الأصحاح الحادي عشر: 17 19 ما يلي: «بالإيمان قدم إبراهيم إسحق وهو مجرب. قدم الذي قبل المواعيد وحيده الذي قيل له إنه بإسحق يدعى لك نسل. إذ حسب أن الله قادر على الإقامة من الأموات أيضاً الذين منهم آخذه أيضاً في مثال». (المترجم).

(*4) للاطلاع على دلالة هذا المفهوم ننصح القارىء الكريم بالرجوع إلى «معجم اللاهوت الكتابي»، الذي أشرف على ترجمته نيافة المطران أنطونيوس نجيب، ط2، بيروت، منشورات دار المشرق ش م م، 1988، ولاسيما مادة «بناء» ص 171 وما بعد. (المترجم).

عبدالجليل). بينما يركز الآخرون، الذين يتألفون أساساً من الأكاديميين اللاهوتيين على الاختلافات الأساسية بين هاتين العقيدتين، والذين يرون في الإسلام عقيدة أقرب ما تكون إلى «الدين الطبيعي» (ك. رانير، ي. شيليبكس، ي، كونغار)، الذي تشكل خارج التراث اليهودي ـ المسيحي، مع أنه اقتبس أشياء كثيرة من ذلك التراث.

وقد سكت المجمع عن مشكلة وثوقية وصحة المكانة النبوية لمحمد، مع أن هذه المسألة جرى التعرض لها أثناء المناقشات والمداولات. حيث اقترح بعض المؤتمرين إدخال تعديل على القسم السادس عشر من مسودة الدستور العقائدي «في الكنيسة» يؤكد أن المسلمين «يعبدون معنا الإلآه الواحد الرحيم، الذي كلم الناس بالأنبياء» («homines per prophetas allocutum»). إلاّ أن اللجنة اللاهوتية المختصة ألغت هذه العبارة، نظراً لأنها يمكن أن تؤول بشكل مثير للإشكال، كأن يفهم منها أن الله «تكلم عبر محمد». في حين أن «التصريح» الختامي صاغ هذه العبارة بصورة مقتضبة: « ... الذي كلم الناس» («homines allocutum»).

إن قضية الوضع الديني لنبي الإسلام (محمد)، هي واحدة من الإشكاليات المعقدة في الحوار المعاصر بين هاتين الديانتين. فاللاهوتيون الكاثوليك يعترفون بـ «الدور الإيجابي التاريخي لمحمد»، لكنهم لم يوفقوا بعد إلى عبارات إنشائية مناسبة لوصف المآثر المحمدية بصيغ لاهوتية ـ عقائدية مسيحية. ويحضرنا في هذا السياق مثال المؤتمر الإسلامي المسيحي الثاني، الذي عقد في آذار 1977 (في قرطبة)، وكرس لمناقشة موضوع «تبجيل محمد وعيسى في الإسلام والمسيحية»، والذي اشترك فيه أكثر من مئتي لاهوتي وعالم إسلاميات. ولكن مجموعة من الأقطار العربية رفضت إرسال مندوبين عنها إلى المؤتمر، محتجة بعدم جدوى أي حوار بين الديانتين، «مادام أن الكنيسة لن تغير رسمياً موقفها من النبي محمد»[178].

وقد أشار «التصريح» الختامي الصادر عن المجمع إلى اختلاف أساسي واحد فقط بين الإسلام والمسيحية: «وأنهم (المسلمون/خ.ج) يُجلون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإلآه». والحقيقة أن المسودات الأولى مرت بصمت أمام هذه المسألة الإشكالية. بينما أشار المجمع، ولو بشكل سريع إلى أن رفض الإسلام لليقينيات الأساسية في الدين المسيحي يحمل طبيعة مبدئية

ـ عقيدية، ولا يمكن تجاهله أو غض الطرف عنه. وفي الوقت نفسه، لابد من التنويه بموقف القرآن المتعاطف لأقصى الحدود مع المسيح، الذي يعترف به «رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» (سورة النساء، الآية 171)، ويصفه بأنه معجزة و«آية» الله في العالمين (سورة الأنبياء، الآية 91). ويتبوأ مكانة سامية متميزة في عقيدة الإسلام. الأمر الذي جعل الأساقفة يرون في ذلك، إمكاناً لفتح آفاق مهمة للحوار والتقارب في هذا المجال، تماماً كما هي الحال بالنسبة لقصة مريم وللدراسات «المريمية» بشكل عام، إذ إن تكريم مريم العذراء ليس غريباً على المسلمين، بل إنه يتصل مباشرة بالتوجه القرآني.

ومن المناسب هنا التذكير بظاهرة معاصرة، تتجلى في «علم المسيحيات» (عند غير المسيحيين). حيث بدأت تكثر محاولات في البوذية، والهندوسية. والإسلام، واليهودية للبحث عن حل معقول ومناسب «لمشكلة المسيح»، انطلاقاً من القيم والمبادىء العقائدية لتلك الديانات. فعلى الصعيد الإسلامي تلفت الانتباه مؤلفات الكاتب التونسي علي مراد، الذي يؤكد أن رفض القرآن بعض المبادىء المسيحية (التثليث، ربوبية المسيح) لم يمنعه من دعوة المسلمين في الوقت ذاته لإيجاد «كلمة سواء» مع «أهل الكتاب»، تقوم على «توحيد الله» وعدم الإشراك به، والإيمان بما أنزل على الفريقين: «قولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلّهنا وإلّهكم واحد..» (سورة العنكبوت: 46). و«الانفتاح الإسلامي»، الذي يركز عليه علي مراد يستمد معينه العقائدي الأكبر من «القصص» القرآني عن المسيح بن مريم وسيرته ومعجزاته. ويؤكد مراد بهذا الصدد أن المسلمين لا يزعمون أنهم يملكون المعرفة المطلقة عن شخص المسيح، لأن القرآن لا يقدم أحكاماً قطعية في هذه المسألة. فالمسيح في القرآن «آية للعالمين» و«رسول الله»، الذي تتمثل رسالته في دعوة الناس للإيمان بالله الواحد الأحد والصوم والصلاة والزكاة والإيمان باليوم الآخر..الخ. وإذا كان يحتل المنزلة المركزية العظمى في المسيحية، فهو يشغل مكانة رفيعة محترمة في توجه القرآن إلى المسلمين وأهل الكتاب (من النصارى) [179]. أما الرفض القرآني لفكرة المسيحية حول «تجسد الإلّه»، فإنه يحمل ـ برأي مراد ـ طابعاً تحذيرياً بالدرجة الأولى من مغبة الانزلاق إلى درجة إنزال الرب إلى وضع البشر أو بالعكس، المغالاة برفع

مرتبة الناس إلى منزلة الإله [180].

والقراءة التحليلية «للتصريح» الختامي للمجمع تبين مدى حرصه على تأكيد حقيقية أن المسلمين «يعتبرون أيضاً الحياة الأخلاقية». وبهذا «التصريح» يعترف المجمع المسكوني رسمياً بأن القيم الأخلاقية، التي تشكل الأساس الاجتماعي (الأسري والفردي) لسلوك المسلمين، هي من حيث الجوهر النتيجة الشرعية والمنطقية المترتبة على العقيدة الإسلامية بصفة عامة. ومن الواضح للعيان أن هذا الموقف صيغ نقيضاً للأطروحة المسيحية التقليدية عما يسمى بـ «الانحلال الخلقي» للمسلمين، التي رددها عدد كبير من الأساقفة الحضور، ممن تذرعوا بمسألة إباحة تعدد الزوجات وإمكان الطلاق في الشريعة الإسلامية، وبناءً على تلك الأطروحة طالبوا بحذف النقطة الإيجابية المشار إليها (في ما يتعلق بتنويه المجمع بالحياة الأخلاقية للمسلمين/ خ.ج) من نص «التصريح» الختامي.

أما بالنسبة لشعائر العبادة في الإسلام، فقد اكتفى المجمع بذكر العبادات، الأكثر أهمية في توجيه المسلم ضمن ثلاثة محاور أو ثلاث دوائر مركزية، غير قابلة للإلغاء أو النقض أو التبديل: الدائرة الأولى تختص بالإلّه (الصلاة)، والدائرة الثانية تتعلق بمعاملة الأقربين والمحتاجين (الزكاة والصدقة)، في حين تخص الدائرة الثالثة الطبيعة الشخصية للمؤمن من حيث تعويد النفس على الصبر وتحمل المعاناة والامتناع عن الرفث وصون اللسان والفرج (الصوم). هذه الأركان (المحطات) العبادية الثلاثة، إضافة إلى الشهادتين: «شهادة أن لا إله إلا الله» و«شهادة أن محمداً رسول الله» والحج إلى البيت (مكة) للمقتدرين المسلمين، تشكل «أركان الإسلام الخمسة»، وأسس العبادة العملية للمسلمين كانت محور «التصريح» الختامي للمجمع بشأن الإسلام، نظراً لتماثلها مع العبادات المسيحية.

وهكذا نرى أن «التصريح» الختامي للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني يقدم بشكل عام وصفاً إيجابياً، لمجموعة من المبادىء الأكثر أهمية في العقيدة الإسلامية. إلا أنه من الملاحظ، أن كثيراً من النواحي، وخصوصاً تلك التي تتناقض مع طقوس المذهب الكاثوليكي ظلّت خارج دراسة المجمع. كما لم تناقش المشكلات المتعلقة مثلاً برأي الإسلام بالقدرة الكلية ـ المطلقة للإله وحرية الاختيار الإنساني (لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة، أن

المسيحيين كثيرا ما يلصقون بالعقيدة الإسلامية مسألة التسليم بالقضاء والقدر والجبر الإلهي إزاء اقتراف الشر)، كما لم يتعرض المجمع للمسائل ذات الصلة بمفهوم الأمة والكنيسة، وقضايا الوحي والإيمان، والدنيا والآخرة والعلمانية..الخ. علماً بأنه بالنسبة للوعي الديني، فإن هذه المسائل تشكل معطيات محددة للغاية ولا يمكن فصلها عن النواحي الاجتماعية ـ الثقافية للتعاون والحوار بين هاتين الديانتين.

3ـ الحوار الإسلامي ـ المسيحي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني

لقد قوبلت دعوة المجمع الفاتيكاني الثاني «الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل» بارتياح وترحيب سواء ضمن أوساط الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، أو في العالم الإسلامي. إلا أن التطبيق العملي بدا أكثر صعوبة وتعقيداً. إذ تبيّن أنه توجد قبل كل شيء معارضة للحوار في الكنيسة نفسها. حيث تركزت الأصوات المعارضة في المجمع بين أساقفة بعض بلدان آسيا وأفريقيا، التي يشكل فيها المسلمون أقلية (في حين أن أساقفة البلدان ذات الأغلبية المسلمة، على العكس من ذلك، أيدوا بقوة وفعالية فكرة الحوار). ففي مرحلة ما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني برزت في الكاثوليكية ثلاث نزعات من حيث الموقف تجاه الحوار مع الإسلام. أنصار النزعة الأساسية (الأكبر عدداً) يؤسسون موقفهم المؤيد للحوار انطلاقاً من قرارات المجمع ووثائق الفاتيكان والرسائل البابوية اللاحقة. منطلقين من الاعتراف بـ «الصلة الروحية»، القائمة بين الديانتين، والتي تتجلى بصورة أكثر وضوحاً في العقيدة التوحيدية. وهي العقيدة السامية، التي ستؤدي إلى التفاهم المتبادل والصون والتعزيز المشترك «للعدالة الاجتماعية والسلام».

ويرى اللاهوتيون المختصون والمؤيدون لهذا التوجه، أن السلوك العملي من أجل صون العدالة الاجتماعية وتعزيز السلام الإنساني الشامل، انطلاقا من فكرة التوحيد، يشكل الأساس الممكن للتفاهم المتبادل والتعاون المرجو بين المسيحيين والمسلمين.

أما أنصار النزعة الثانية، فإنهم لا يمانعون، من حيث المبدأ في إقامة الحوار بين الديانتين، لكنهم يشترطون إقامته ضمن المجال الدنيوي البحت،

بحيث ينأى الحوار عن مناقشة الإشكاليات والمسائل الدينية، التي تتصل بمفهومي «الأمة» و«الكنيسة العالمية». وقد صيغ هذا الموقف بصورة واضحة في رسالة أساقفة شمال أفريقيا وعنوانها: «مسيحيو أفريقيا: معنى لقاءاتنا» (1979)، الذين ينطلقون أساساً من وضع المسيحيين في بلدان شمال أفريقيا، حيث يشكلون أقليات، وهم في حالة شتات («دياسبورا» كما تقول الرسالة/ خ.ج). لكن دعوتهم إلى الحوار الدنيوي تؤسس على مبادىء لاهوتية. فهم يرون أن «نعمة الخلاص» الإلهي تشمل كل إنسان في هذا العالم، بصرف النظر عن انتمائه الديني والطائفي والمذهبي، وأنه في كل ثقافة توجد قيم محددة، تكفي لأن ينفذ المسيحيون رسالتهم العالمية، التي هي قبل كل شيء «خدمة السلام». فالمسيحيون، وفق رأي هؤلاء الأساقفة، يجب أن يتقبلوا ويملكوا القيم الثقافية للأكثرية وأن يسهموا في تجسيدها وتحققها في الحياة [181].

بينما تتجلى مواقف أنصار النزعة الثالثة ومنطلقاتهم في رسالة الأسقف اللبناني ب. بسيم إلى الكاردينال ينيدولي، الذي ترأس أمانة سر اللجنة الخاصة بشؤون الديانات غير المسيحية (1977). فبعد أن يعمم بعض الآراء السياسية ـ التشريعية للنظرية الإسلامية، يؤكد ب. بسيم أن الشكل الوحيد المقبول لدى المسلمين فيما يخص النسق الاجتماعي ـ السياسي هو «الأمة»، أي الجماعة الإسلامية ـ الثيوقراطية، التي تضع المسلمين (الأغلبية) في مرتبة «الحامي» و«الراعي» لديانات (الأقليات) الأخرى، ولهذا، فإنه في حدود العالم الإسلامي لا يمكن الحديث عن أي مساواة، بما في ذلك في الحقوق المدنية، بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى. وهذا الواقع يحول وحده ـ حسب رأي ب. بسيم ـ دون إقامة أي حوار مفيد بين الديانتين [182][5*].

(*5) نشير هنا إلى مجموعة واسعة من المؤلفات المهمة، التي ناقشت هذه المسألة من مواقف ومنطلقات مختلفة، وفي مقدمتها ـ موفّق سعيد: خطوات نحو إنهاء الصراع بين المسيحية والإسلام، بيروت 1961، عبدالكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد 1963، حسن صعب: الإسلام تجاه تحديات الحياة العصرية، بيروت، 1965، خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، القاهرة، ط11، 1966، علاّل الفاسي: دفاع عن الشريعة، ط2، بيروت، منشورات العصر الحديث 1972، برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت، دار الطليعة، 1979، القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،

ولكن للحقيقة، فإنه يجب القول إن النزعة الأخيرة ليست شائعة وليست تياراً أو اتجاهاً مؤثراً وكبيراً في الكاثوليكية المعاصرة. ومع ذلك فإنه لا يجوز أيضا التسرع بإعطاء تنبؤات حول مستقبل العلاقات الإسلامية ـ المسيحية. إذن أن عشرين سنة فقط من الحوار الودي، لا يمكن مقارنة نتائجها بأربعة عشر قرناً من التنافس والمخاصمات الدينية. وتظهر المبادرات الحاصلة بعد المجمع الفاتيكاني الثاني من طرف الكنيسة أن الدعوة إلى الحوار مع الدين الإسلامي ليست مناورة سياسية ـ أيديولوجية، أملتها المصالح الآنية ـ الظرفية، بل هي نهج أو خط متكامل، طويل المدى.

فالهيئة المركزية الرسمية للكنيسة، المكلفة إجراء الحوار مع المسلمين، أصبحت هي أمانة السر (السكرتارية) لشؤون الديانات غير المسيحية، والتي تكوّنت في إطارها ثلاثة أقسام في بادىء الأمر: للشؤون الإسلامية، للشؤون البوذية، ولشؤون الديانات الأفريقية التقليدية (أما القسم الخاص بالشؤون اليهودية فإنه يتبع السكرتارية الخاصة بشؤون الوحدة). في تشرين الأول من عام 1974 تحول القسم الخاص بالشؤون الإسلامية إلى لجنة، لها رئيس هو سكرتير شؤون الديانات غير المسيحية (أول رئيس لها كان الكاردينال ماريلا، وحل محله الكاردينال بينيد ولي في سنة 1973)، الأعضاء الدائمون في هذه السكرتارية هم أغلبية الكرادلة والأساقفة من بلدان آسيا وأفريقيا، أما المستشارون في الشؤون الإسلامية (عددهم أحد عشر عضواً) فينتخبون لمدة خمس سنوات. وقد ترأس «القسم الإسلامي» من 1964 ولغاية 1974 ج. كوك (الآباء البيض، جمعية مبشري أفريقيا)، ومن عام 1974 ترأس هذا القسم الأب أبو مخ (سوري، ممثل بطريرك الروم ـ الكاثوليك مكسيموس الخامس حكيم في روما). أما المهمات الأساسية للسكرتارية فقد لخصها أمين سرها المونسنيور روسانو على النحو التالي: المساعدة من أجل التفاهم المتبادل، خصوصاً في ميدان القيم الدينية، بين ممثلي الديانات المختلفة، وتنسيق التعاون مع الكنائس الوطنية الكاثوليكية [183]. ويحدد نشاط أمين السر (السكرتير) ضمن التوجهات التالية: طبع

بيروت، ط2, 1982، محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت ـ القاهرة، دار الشروق، 1988، عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، جورج قرم: تعدّد الأديان وأنظمة الحكم (دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة)، بيروت، ط2، دار النهار، 1992. (المترجم).

ونشر الأدبيات المتعلقة بمسائل الحوار الديني، تنظيم لقاءات تشاورية عالمية، ومؤتمرات وندوات فكرية بين ممثلي العقائد المختلفة، وإقامة حلقات بحث منتظمة ومحاضرات في الفاتيكان، يدعى إليها بصفة خاصة العلماء واللاهوتيون المسلمون البارزون.

وبدءاً من 1979 أصبحت السكرتارية تنظم نوعاً من المدارس الصيفية للقساوسة والمبشرين، العاملين في البلدان الإسلامية بهدف رفع تأهيلهم في حقل العلوم الإسلامية، وتصدر مجموعة من الدوريات المهمة: من عام 1966 تصدر شهرياً مجلة عنوانها «نشرة السكرتارية» (باللغتين الإنكليزية والفرنسية)، أضف إليها من سنة 1974 مجلة شهرية بعنوان «Encounter» («لقاء غير متوقع»، «من غير موعد»)، وهي مكرسة لبحث قضايا الإسلام من وجهة نظر كاثوليكية، ومن عام 1975 تصدر هذه السكرتارية بالإشتراك مع المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية مطبوعة سنوية بعنوان «islamochristiana» («إسلام ومسيحية») تنشر دراسات وأبحاثاً جادة في حقل العلوم الإسلامية. وفي عام 1970 أصدرت السكرتارية المذكورة مؤلفا لمجموعة من اللاهوتيين والمستشرقين عنوانه «الدين: الموضوعات الأساسية في ضوء التفاهم الحواري المتبادل». حيث يحلل كتابه خصائص المبادىء والمنطلقات العقائدية في كل من المسيحية، و الإسلام، والبوذية، والهندوسية، والكونفوشية، والتاوية (الطاوية)، والمعتقدات البدائية تجاه المشكلات والمسائل الكبرى في الحياة والكون: كالدين، والإنسان، وطريق الخلاص، والإله أو المطلق الكوني، وتجاه مفاهيم الخير والشر والسعادة..الخ. وقد طبعت السكرتارية مرتين (في عام 1969 وفي عام 1979) دليلاً عملياً مساعداً للحوار، بعنوان: «آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي». وكانت الأهدف ذاتها وراء إصدار مجموعة من الكتب،أهمها: «نحو لقاء الأديان» (1967) و«الإنسان والدين» (1968)، وكراس «الأمل، الذي فينا» (1968)، الذي تضمن صياغات وعبارات مقتضبة حول أسس الإيمان المسيحي، موجهة بالدرجة الأولى إلى اتباع الديانات غير المسيحية.

في الحادي والثلاثين من آذار 1965 تحدث كاردينال الكنيسة الكاثوليكية ف. كينيغ أمام العلماء المسلمين في جامعة الأزهر (بالقاهرة). وهو حدث ذو أهمية رمزية بالنسبة للكنيسة. إذ إنه للمرة الأولى منذ ألف سنة تقريباً

من وجود هذا المركز العلمي الأضخم في العالم الإسلامي يتحدث فيه عالم مسيحي. ومنذ ذلك الحين (آذار 1965) تجري لقاءات إسلامية. مسيحية بصورة مستمرة. ونشير هنا إلى أكبرها وأكثرها أهمية:

* في نيسان 1974 قام سكرتير(أمين سر) أمانة شؤون الديانات غير المسيحية الكاردينال بينيدولي بزيارة للسعودية، التقى خلالها الملك فهد. وفي العام نفسه زار القاهرة أيضا. في تشرين الأول/أكتوبر من السنة ذاتها قام وفد من العلماء المسلمين (من المملكة العربية السعودية) بردّ الزيارة إلى الفاتيكان. في نيسان 1978 دعي الكاردينال بينيدولي إلى جامعة الأزهر.

* عقد مؤتمران عالميان ضخمان للحوار الإسلامي ـ المسيحي في قرطبة (في أيلول 1974 وفي آذار 1977).

* تم تنظيم ملتقيين عالميين بين المسلمين والمسيحيين في تونس: خصص أولهما لدراسة مشكلات التطور المعاصر (في أيلول 1974)، وخصص ثانيهما لمناقشة مسائل «الوحي والتاريخ» و«الوحي، العقل، العلم» (نيسان وأيار 1979).

* في شباط 1976 عقدت في طرابلس (ليبيا) حلقات بحث عالمية إسلامية ـ مسيحية، صدرت في ختامها وثيقتان حول ـ «الأسس النظرية العامة للديانتين والميادين المختلفة للقاءاتهما» و«الأعمال الضرورية للقضاء على الخرافات وسوء التفاهم، التي تجزئنا».

* في حزيران 1976 نظم في شامبيزي (سويسرا) مؤتمر بعنوان «الرسالة المسيحية والدعوة الإسلامية».

* في أيار ـ حزيران 1977 عقد في ميدلينغ (النمسا) تمتمر تحت عنوان «قضايا الإله في الإسلام والمسيحية».

* في ليشبونة (البرتغال) عقد مؤتمر للديانات التوحيدية الثلاث، موضوعه «العالم المتغير ـ تحدي دياناتنا» (تشرين الثاني 1977).

* في تشرين الثاني من عام 1977 عقد لقاء مسيحي ـ إسلامي تشاوري تحت شعار: الإيمان ـ العلم ـ التقانة ومستقبل البشرية» (مدينة بيروت).

* في مدينة سالزبورغ (النمسا) عقدت في شباط 1978 حلقة مناقشة تحت عنوان ـ «الكنيسة والمسلمون في أوروبا».

* في حزيران 1978 عقدت في مدريد (إسبانيا) ندوة فكرية لمناقشة المشكلات، المتعلقة بصياغة المعلومات الخاصة بتاريخ الإسلام والثقافة العربية ـ الإسلامية في المناهج والكتب المدرسية الأوروبية للحلقة المتوسطة (الاعدادية).

* في حزيران 1979 نظم ملتقى إسلامي ـ مسيحي في شانتيليه (فرنسا) تحت عنوان ـ «الإيمان وعدم الإيمان في العالم المعاصر».

* في آب 1979 وأيار 1980 عقد في أستراليا (ملبورن وكانبير)مؤتمران دوليان للمسيحيين والمسلمين في أستراليا.

* في تشرين الثاني 1979 نوقشت مشكلات الحوار الديني في الملتقى، الذي نظمته فيدرالية الأساقفة الآسيويين في كوالا ـ لامبور (ماليزيا).

* في أيار 1980 قام البابا يوحنا بولس الثاني بجولة في بعض البلدان الأفريقية، التقى في أثناءها ممثلي الجماعات الإسلامية في نيروبي (كينيا) وأكرا (غانا). وفي الشهر نفسه زار باريس والتقى فيها وفداً من المسلمين، الذين يعيشون في فرنسا. وفي آذار من عام 1981 قام البابا بجولة في بلدان الشرق الأقصى، حيث استقبل في أثناءها في مدينة مانيلا (الفيليبين) ممثلي الأقليات المسلمة في جزر الفيليبين.

* أما في الشرق الأدنى فقد عقدت مؤتمرات إسلامية ـ مسيحية ضخمة في بيروت (1972 و1980) وفي القدس (آذار 1984).

* في زغرب (يوغسلافيا) عقد في آذار 1981 مؤتمر الكنائس الأوروبية لبحث موضوع «المناقشات اللاهوتية عن الإسلام في أوروبا».

* في آذار ـ نيسان 1982 عقد في كولومبو (سريلانكا) ملتقى عالمي لمناقشة «مشكلات العيش الإسلامي ـ المسيحي المشترك».

* في تشرين الأول 1973 عقد في باليرمو (إيطاليا) مؤتمر عالمي إسلامي ـ مسيحي. وفي هذا العام وحده جرى سبعة عشر لقاء إسلامياً ـ مسيحياً على مستويات مختلفة.

* في يومي السادس والسابع من أيار 1985 شهدت روما ملتقى فكرياً للأديان تحت عنوان «القداسة في الإسلام والمسيحية»، نظمه المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية. وفي هذين اليومين أيضاً عقد في مونبيليه (فرنسا) لقاء فكري آخر حول موضوع «الإله الواحد»، اشترك فيه ممثلون

عن الديانات التوحيدية الثلاث.

* في التاسع عشر من آب 1985 وبدعوة من الملك الحسن الثاني قام البابا يوحنا بولس الثاني بزيارة إلى المغرب، ألقى فيها كلمة أمام ثمانين ألفاً من الشباب في الملعب الرياضي بالدار البيضاء.

* في السابع والعشرين من تشرين الأول 1986 وبدعوة من البابا يوحنا بولس الثاني التقى في مدينة «أسيزي» (إيطاليا)، التي تحدّر منها القديس الشهير فرنسيس الأسيزي (مؤسس أخوية الفرنسيسكان) علماء ومفكرون معروفون، يمثلون ستين ديانة وعقيدة من أجل إقامة الصلاة المشتركة للسلام العالمي.

* في عقدي السبعينيات والثمانينيات نشطت جمعيات الحوار الإسلامي ـ المسيحي بصورة واسعة، مثل «رابطة الصداقة الإسلامية ـ المسيحية»، التي نظمت مؤتمرات الحوار المنعقدة في قرطبة (إسبانيا). مجموعة الدراسات الإسلامية ـ المسيحية «مسيحية وإسلام» في إسبانيا، الحلقة الثقافية «شرق المتوسط» في باليرمو، «رابطة الكتاب الفرنكفونيين ـ المؤمنين»، التي تعقد حلقة بحث يهودية ـ مسيحية ـ إسلامية سنوية في فرنسا.

وفي الحقيقة، فإن إيجاد القنوات المفتوحة بصورة مطلقة للتعبير عن الوجود المسيحي في البلدان الإسلامية، لا سيما في تلك البلدان، التي لا يشكل المسيحيون فيها سوى أقلية ضئيلة، تعد واحدة من أكثر المشكلات صعوبة وتعقيداً بالنسبة للكنيسة المعاصرة. صحيح أن الأشكال التقليدية (من مدارس، ومعاهد، ومنظمات وجمعيات خيرية) تستمر في ضمان هذا الوجود إلى حد معين، ولكن الاقتصار عليها، يعني تعريض المسيحيين أنفسهم لعزلة كبيرة [184]. ولهذا تجري في الآونة الأخيرة محاولات ومبادرات مختلفة لإيجاد قنوات ووسائل أكثر فعالية لانخراط المسيحيين في حياة المجتمعات الإسلامية، وذلك مثلا عبر تكوين مشتركات مسيحية صغيرة (Christian Communities «Basic»)، وهي فكرة ظهرت أول مرة في أمريكا اللاتينية، لكنها أعطيت تفسيراً خاصاً من طرف المسيحيين، الذين يعيشون في مجتمعات ذات أكثرية إسلامية.

المشتركات (المشاعات، الجماعات) المسيحية الصغيرة ـ هي عبارة عن مجموعات قليلة الأعداد تماماً (مثل: مشاعة داراهشان (النور)، التي تأسست

في السبعينيات في كراتشي بالباكستان من طرف عدد من الفرنسيسكان)، ويعرف أعضاؤها بعضهم جيدا، يعيشون مجتمعين ولا يضعون نصب أعينهم أية أهداف وغايات تبشيرية محددة. أمّا هدفهم الأساسي، فإنه يتمثل في العيش ببساطة وسط مواطنيهم المسلمين، دون ازدراء أي عمل، وبالمقابل الالتزام الذاتي بتقديم المساعدة الطوعية لأولئك، الذين يعيشون بين ظهرانيهم أو في أحيائهم ويحتاجون إلى هذه المساعدة الإنسانية. وفي الوقت نفسه يدرسون الإسلام والثقافة الإسلامية، والفولكلور المحلي والشعر الديني. ومع الالتزام بتحاشي كل ما يشكل إهانة لمشاعر المسلمين الدينية والاستفزاز لمعتقداتهم وحياتهم السلوكية (مثل تناول لحم الخنزير، تعاطي المشروبات الروحية علناً). وبفضل هذا المسلك تمكنت مجموعة «داراهشان» من أن تجمع حولها عدداً من المتصوفة المسلمين، وتقيم معهم بعض الصلوات المشتركة في مناسبات معينة[185].

ويمكن مصادفة كثير من الألوان والأشكال الطريفة للتفاعل المتبادل بين الإسلام والمسيحية في السنوات العشر الأخيرة في بعض البلدان الأفريقية. حيث انتشرت ظاهرة جديدة، تتمثل في النشاط المشترك للمبشرين المسيحيين والدعاة المسلمين. وبدلاً من الصراع التنافسي القديم بين الإسلام والمسيحيين من أجل كسب الأفارقة دينياً، يجري اتفاق وتعاون نسبيان. وهو اتجاه حدد معالمه الأفارقة أنفسهم.

والواقع أن الإسلام يتمتع اليوم بشعبية بين السكان الأفارقة، أكبر بكثير من المسيحية. فشعائر الإسلام أكثر بساطة، ومتطلباته الدينية أقلّ تشدداً، كما أن الدخول في دين الإسلام يرتبط بصعوبات طقسية أقل بكثير من طقوس التعميد عند المسيحيين. إضافة إلى عامل اجتماعي مهم هنا، مثل تعدد الزوجات، الذي ينظر الإسلام إليه بصورة ميسرة ومتسامحة. ولهذا فإن الأسهل على الأفريقي الناضج والأقرب إلى فطرته أن يعتنق الإسلام دون أي دين آخر. رغم أن الدخول في المسيحية يمنح اليوم (الافريقي) مجموعة من المزايا، المتصلة قبل كل شيء بطبيعة التعليم ومواصلته في الغرب، والوضع الاجتماعي في المجتمع [186].

ولهذا كثيرا ما نجد أن الأفارقة، المعتنقين للإسلام يسمحون في الوقت ذاته بتعميد أطفالهم. وقد كتب غرافران بهذا الصدد مشيراً إلى أنه في

المدن الافريقية الصغيرة يمكن أن تشاهد هذه اللوحة: آباء يقودون أطفالهم إلى الكنيسة، في حين أنهم يذهبون شخصياً إلى الصلاة في المسجد [187].
وفي معرض مناقشته للعلاقة المستقبلية بين الإسلام والمسيحية في أفريقيا، توصل عالم الأفريقيات ب. أولا إلى تنبؤات متفائلة، مفادها «أن المبارزة بين الإسلام والمسيحية في القارة الأفر يقية تعود إلى ميدان الإشكاليات القديمة الصعبة.

ولكن بعد حصول عدة تغيرات في علاقة هاتين العقيدتين، أصبحت توجد كل الفرص ليس للتعايش وحسب، وإنما للازدهار والرفعة جنباً إلى جنب» [188].

وبصرف النظر عن التحولات الإيجابية الملحوظة في ما يخص موقف الكنيسة الكاثوليكية تجاه العالم الإسلامي، فإن الحوار يجري حالياً بشكل أساسي على مستوى نخبوي، وليس على نطاق جماهيري. ويبقى الحاجز النفسي هو العائق الرئيسي، الذي يقسم الحضارتين والثقافتين، حيث ورث الطرفان تاريخاً طويلاً من سوء التفاهم ومن التنافس الديني والتحدي المتبادل، والذي وصل في مرات غير قليلة إلى درجة «الحوار» بالسيف. وقد لعبت الكنيسة، كما يعترف اليوم بأسف وندم ممثلوها، دوراً فعالاً في ذلك «الحوار» (بالسلاح). و عرضت نفسها لكثير من الشبهات عند ممارسة بعض مرسليها أعمالهم التبشيرية في القرنين الأخيرين. ولهذا ليس مستغرباً، أن تنظر الشعوب الأفرو ـ آسيوية إلى الدعوة الجديدة للحوار (من جانب الكنيسة) بعين الشك والحذر، حيث ترى فيها غطاءً أيديولوجياً بالدرجة الأولى.

في البيان الختامي الخاص بموضوع «التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية»، المنعقد في حزيران 1976 في شامبيزي (سويسرا)، أشير إلى أنه «بعد مرحلة الاستعمار (الكولونيالية) خدم كثير من المبشرين، بوعي أو بصورة غير واعية مصالح السلطات الاستعمارية، ونتيجة لتلك التجربة أصبح المسلمون يبدون عدم الرغبة في التعاون مع المسيحيين، الذين ينظرون إليهم كعملاء لمضطهديهم... ويشككون في صدق نواياهم. ولكن لا يجوز نفي حقيقة، أن كثيراً من الهيئات التبشيرية المسيحية اليوم تستخدم لأهداف مشينة».وبشكل عام، يمكن القول إن دوافع «التكفير عن الذنب» تعد إحدى

السمات المميزة بالنسبة للفكر الكاثوليكي المعاصر.

وهذا لوي غارديه يكتب: إننا جاهزون لنسيان الماضي، ولكن بأي وجه يمكن أن نطلب ذلك الموقف من الشعوب الأفريقية والآسيوية ، التي أهينت بعمق وذلت كرامتها،، وجرحنا مشاعرها القومية الدينية (1989). ولهذا فإن اللاهوتيين وعلماء الإسلاميات، الذين يبحثون في مسائل الاتصال والتواصل الديني، لا يحصرون بحوثهم ودراساتهم في الجانب النظري لمشكلة العلاقات مع الإسلام، ولكنهم يركزون على البحث في قضايا «الحوار الحي بين العقائد والأديان»، والبحث في الأشكال والصيغ الملموسة لحوار المؤمنين من ديانات مختلفة: «الحوار لا يجري بين النظم الفلسفية أو الدينية، وإنما بين الناس، الذين يملكون خبرات إنسانية ودينية محددة»[190]. ولهذا فإنه يجب أن يجري ضمن إطار محدد، حيث إن «خصوصية الحوار تتجلى ليس في موضوعه، بل في القدرة المحددة لاستيعاب «الآخر» وفهمه عبر هذا الموضوع. أي أن الحوار يجب أن يحصل بين بناءين يشتغلان في تشييد عمارة واحدة، بحيث يشدان من أزر بعضهما بعضاً، في حوار أكثر واقعية ومباشرة، وليس في حوار يجري بين عالمين، يقدمان مساجلة ومناظرة علمية»[191].

4ـ الأسس اللاهوتية والجوانب الاجتماعية ـ الثقافة للحوار الإسلامي ـ المسيحي

إذا أردنا أن نقدم وصفاً مقتضباً وعاماً للتحول الاجتماعي ـ الثقافي في الكاثوليكية المعاصرة، فإنه يمكن القول إن هذا التحول تجلى (على صعيد الفكر اللاهوتي في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الصعيد الكنسي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني)في الانتقال من الأساليب التزمتية لتحقيق الذات في العالم إلى الأساليب المفتوحة، والحوارية. ففي رسالته الموسومة بـ «Ecclesiam Suam» أكد البابا بولس السادس أن المعاصرة وضعت أمام الكاثوليك ثلاث مهمات أساسية: تعميق الوعي الذاتي في الكنيسة، التجديد والحوار. فعن طريق «تعميق وعي الكنيسة لذاتها» ومقارنة الوجه الواقعي للكنيسة مع النموذج المثالي، تكمن ـ بحسب وجهة نظر البابا بولس السادس ـ ملامح الطريق إلى التجديد وتصحيح الأخطاء التاريخية، المقترفة

رعاياها. [192]. وبرأي اللاهوتيين المحدثين، فإن تلك الأخطاء تعود إلى وقوع الكاثوليكية تحت تأثير النزعات التزمتية ـ الشمولية والمطابقة بين المسيحية والثقافة الغربية.

وتحت مصطلح «التمامية» («الشمولية، الغلو») (Integrisme) الذي نشأ في بهيئة كاثوليكية يفهم لاهوتيو اليوم «النمط المغلق» أو «التزمت» بالمعنى السلبي للكلمة، بحيث يتشكل لدى الأتباع وهم أو وعي زائف بأنهم يملكون الحقيقة المطلقة، الأمر الذي يدفعهم بالنتيجة إلى تمييز أنفسهم من الوسط الاجتماعي المحيط، بل يضعون أنفسهم نقيضاً له، محاولين إخضاعه لتوجهاتهم أو تجاهله كلية [193]. وتتسم «التمامية» أو «السلفية» المسيحية بالوضع التعارضي بين «الكنيسة» و«العالم» حيث ينظر المحافظون السلفيون (في الكنيسة الكاثوليكية) إلى العالم كشيء خارجي عارض، غريب، بل حتى معاد للكنيسة، وبالتالي فإنهم يتصورون أن «الكنيسة» المسيحية (الكاثوليكيةً طبعاً) و«العالم» يشكلان خيارين ينفيان بعضهما بعضاً، ويلغيان بعضهما بعضا. ويلاحظ وجودهذا التمايز داخل الكنيسة ذاتها، من حيث المكانة الخاصة للنخب و«المجموعات المغلقة». وهو ما يتجلى في المزايا التقليدية الممنوحة في الكنيسة (الكاثوليكية بوجه خاص) «للأكليروس» (الهيئة الدينية أو الروحية) قياساً على وضع «العلمانيين»، وصولاً إلى نوع من المعارضة ما بين «الاكليروس» و«العلمانيين». ومن هنا فقد صارت عملية «إعادة الاعتبار» للعلمانيين، تشكل بالفعل إحدى اللحظات الأكثر أهمية وتأثيراً في مجال «تحديث» الكاثوليكية في القرن الحالي و«عصرنتها». إن حضور العلمانيين الكاثوليك أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني، حدث لم يحصل من قبل في تاريخ المجامع الكنسية.

ولابد من الإشارة هنا إلى حقيقة أن الاتجاه الكنسي السلفي المضاد للإصلاح قلص آفاق الكاثوليكية كثيراً، بحيث اقتصرت هيمنتها عملياً على البلدان الرومانية ـ اللاتينية. بينما أدت عملية التحول إلى العلمنة في المجتمع الأوروبي إلى انتشار نوع من النشاط اليومي ـ العملي مرتبط بالكنيسة إسمياً فقط، أو شكلياً (طقوسياً) في أحسن الأحوال.

ويعد البابا بيوس التاسع (1846 ـ 1878) رمزاً لكاثوليكية القرن التاسع عشر، في حين أن الكرسي الرسولي فقد في عهده ممتلكاته. وابتداء تقليد

الانعزال في الفاتيكان وكذلك خلفاؤه من بعده. وهو الذي أعلن عقيدة «العصمة البابوية»، وعقد المجتمع الفاتيكاني المسكوني الأول. وبدءاً من ذلك التاريخ أظهرت الخبرة الحياتية البسيطة أن المسيحية تشكل واحدة فقط من الديانات العالمية الكثيرة. وأدى اكتشاف هذه الحقيقة المعروفة أساساً، إلى اعتراف اللاهوتي الكاثوليكي بصورة واضحة وعلنية بأن المسيحية المعاصرة ليست سوى «قطيع صغير في مرجٍ عالمي لامتناهي الأبعاد والحدود» [194]. فالنزعات التمامية - التزمتية (المغالية - السلفية)، التي ارتبط ظهورها بالأزمة العميقة في أركان الكنيسة الكاثوليكية، كادت أن تحشر أتباعها في وضع «جيتوي» متعصب. وهي نزعات تتعرض اليوم لانتقادات حادة من طرف كثير من اللاهوتيين المسيحيين (الكاثوليك أيضاً) ومن جزء من رجال الدين أنفسهم.

ومن هنا فإن «الحوار» المعاصر يبرز بوصفه شكلاً جديداً للعلاقات بين «الكنيسة» و«العالم». ففي معرض تعليقه على رسالة البابا بولس السادس - «Ecclesiam Suam» أشار رئيس رهبنة «اليسوعيين»* ب. أروب إلى أن: بولس السادس عدد في رسالة ثلاثة مواقف (خيارات) ممكنة للكنيسة في ما يخص العالم: (1) موقف «الجيتو» الهارب إلى عالمه الخاص والمنكفئ على ذاته، (2) موقف التحريم والاقتراب من العالم فقط بهدف إدانته، (3) موقف الحوار، وهو الموقف الذي يرى البابا أنه يشكل المنطلق، المعبر أفضل تعبير عن ا لعلاقة بين الكنيسة والعالم [195].

وبهذا الشكل، فإنّ «الحوار» يتجلى بوصفه أسلوباً «للتقارب المشترك بين الكنيسة والعالم»، مع الأخذ بعين الاعتبار العناصر، التي تميزهما من بعضهما، والعناصر الأخرى، التي تجعل تعاونهما ممكناً [196]، وبالنسبة للمسيحية فإن مفهوم «العالم» يستند عادة إلى رسالة البابا بولس السادس (في السادس من كانون الثاني عام 1964). وفيها يرى البابا أن «العالم» يشمل أولئك، الذين ينظرون إلى المسيحية من الخارج [197]. لكن علاقة الكنيسة بالعالم تغيرت جذرياً. حيث تؤكد الرسالة البابوية ذاتها: إنها نقف من العالم موقفاً تعاطفياً عميقاً. وإذا كان العالم يشعر بنفسه غريباً عن المسيحية، فإن المسيحية لا تشعر بنفسها غريبة عن العالم، في أي صورة تبدى أمامنا، ومهما كان موقفه تجاهنا [198].

وفي العالم المعاصر يلاحظ أن «الارتباطات الدنيوية» أصبحت تهيمن بشكل واضح على الصلات الكنسية الخارجية، ويتجلى ذلك في انخراطها في الأنشطة والفعاليات السياسية، والاجتماعية، والثقافية للمجتمعات المستقلة، وبصورة أكثر فأكثر في المجتمع الدولي. وهي فعاليات تضم شعوباً وأفراداً من عقائد وديانات مختلفة، الأمر الذي يغير عاجلاً أم آجلاً نفسية الشخص المتدين، ويجعل تصوراته عن الآخرين أكثر انفتاحاً وتسامحاً. وطبقاً لوصف أحد اللاهوتيين، فإن الكاثوليكي المعاصر لا يستطيع الاكتفاء والاطمئنان إلى أنه «قد افتدي» دوماً عن الآخرين. بل نجده يبحث عن «الانفتاح، المعاناة، والآلام، والتكافل مع الإنسانية جمعاء» [199]. أي أنه لم يعد «مطمئناً إلى إيمانه الذاتي»، ولهذا فإنه يسعى مع «الآخرين» لبلوغ «الإيمان، الذي يخلص البشرية كلها» [200]. وفوق ذلك، فمن المحتمل جداً، أن «وحي الرب» و«جواب الإيمان» يمكنهما التعايش مع الأطروحات والنظريات الدينية أو الفلسفية، التي لا تتسق كثيراً أو قليلاً مع المفاهيم التقليدية في مضمون الإيمان المسيحي [201]. وتطالب الكنيسة الكاثوليكية الناس أجمعين بأن ينكبوا على بناء هذا العالم الذي يحيون فيه معاً، وذلك عبر الحوار الحكيم. وعليه فإن الكاثوليكي المعاصر لا يجوز أن «يبحث عن الإيمان» و«الخلاص» بشكل فردي منعزل، وإنما بصورة جماعية، مع الناس الآخرين، المنتمين إلى أديان وعقائد أخرى، وذلك عبر التحاور معهم جميعاً بلا استثناء أي منهم من هذا الحوار ـ «لا أولئك، الذين يجلون القيم الإنسانية العليا، دون أن يعترفوا بعد بخالقها وواضعها، ولا أولئك، الذين يناصبون الكنيسة عداءهم، ويحاصرون وجودها بأشكال و أساليب مختلفة[202]. حيث إن مفهوم «شعب الرب» يشمل الإنسانية كلها، وأما «نعمة الخلاص»، فإنها ستمنح حتى لأولئك... الذين لا يعرفون إنجيل المسيح ولا كنيسته أيضاً» [203].

انطلاقاً من هذه الأطروحات، فإن الكنيسة (في مرحلة ما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني) أزاحت إلى الدرجة الثانية التحديد المذهبي ـ الطائفي لمفهوم «المؤمن» في العالم الحديث، مؤكدة انتماء الكنيسة إلى النوع الإنساني قبل كل شيء، وعلى الصلة العضوية بالإنسانية عموماً. فتصريح المجمع حول «علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية» («Nostra Aetate») تتصدره

الكلمات التالية: « .. فكل الشعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد » [204]. فمسيحي اليوم يدرك أنه عضو في أسرة إنسانية عظيمة. أنه يؤكد تضامنه مع الناس كلهم، ولا يثمن غير المسيحي بوصفه «الآخر»، «الغريب»، حيث إنه يعي حقيقة، أن الناس ينتمون جميعاً بإرادتهم الحرة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، إلى «شعب الرب»[205].

ولكن، من وجهة نظر الوعي الديني كيف يمكن قبول العقائد الدينية الأخرى، وبالتالي كيف يمكن لهذا الوعي أن يصالح أو يوفق «ما لا يمكن توفيقه»؟. والحقيقة أن الفكر الكاثوليكي يحاول حل هذه الإشكالية عبر إنتاج مستويين أو شكلين من الخطاب، هما: المستوى الإنساني (العام)، والمستوى الديني (الخاص). ويستند هذا الخطاب تاريخياً إلى الثنائية الإنجيلية الشهيرة «ما لقيصر لقيصر ووما لله لله» (انظر: إنجيل مرقس، الأصحاح الثاني عشر: 17، وكذلك إنجيل لوقا، الأصحاح العشرون: 25). وعلى هذه الأزدواجية والتحديد تقوم الكلامية المسيحية الجديدة (المدرسية ـ السكولائية)، المنطلقة من مبادىء وأطروحات «الكلية» و«الشمولية» و«العالمية»، والساعية إلى أن تدمج وتخلط في تركيبة موحدة مجموعة من قيم مختلفة للغاية. وهذه العقلنة، التي ينتهجها اللاهوتيون المعاصرون تقوم أساساً على فكرة «الاقتصاد» في العقيدة، التي تعود بدورها إلى أطروحات توما الأكويني. حيث إن مبدأ الاستقلالية النسبية يجر خلفه بشكل آلي الاعتراف القانوني بتعددية التيارات والمذاهب العقائدية، ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة. وفي نقده للنزعات «التمامية»، «السلفية» (الشمولية، المتزمتة) في الكاثوليكية، يشير الفيلسوف ج. ماريتين إلى أنه «لا يوجد شيء أكثر عمقاً، من محاولة توحيد الناس على أساس الحد الفلسفي الأدنى. ولهذا، فإنه من الضروري الامتناع عن البحث عن مصدر أو ينبوع عام لكل العقائد من شأنه توحيد الجسد الاجتماعي كله»[206]. أما اللاهوتي الكاثوليكي كارل رايز، فإنه يرى أنه لا يتوجب على المسيحيين أن يضعوا بحسبانهم مستقبلاً مسألة الهيمنة الدينية على المجتمع، كما كان ذلك في سالف الأزمنة. لأن «مجتمع الغد سيكون تعددياً، وستشغل فيه الكنيسة موقعاً متواضعاً، وستصبح عندئذ «أرضاً صغرى»، بل سيتوجب عليها أن تحسب حساب التعددية داخل المسيحية ذاتها»[207].

إن إشكالية العلاقة المتبادلة بين «الزمني» و«الروحي» تعد واحدة من أكثر الإشكاليات والمسائل تعقيداً أو ميداناً للخلاف في الحوار ا المعاصر بين المسيحية والإسلام. وعلى سبيل المثال، فإن أغلبية العلماء والفقهاء المسلمين مازالت مؤيدة للنظرية التقليدية، القائلة بـ «شمولية الحل الإسلامي، و«الإسلام العالمي». ففي حلقة البحث الإسلامية ـ الكاثوليكية، التي عقدت في طرابلس (ليبيا) بين 1 ـ 6 شباط 1976، وجه المسلمون في كثير من كلماتهم ومداخلاتهم اللوم للمسيحية، لأنها لم تعد تحدد سمات الدول الأوروبية وملامحها العامة. ففي حين حطت مسيحية القرون المنصرمة من قدرها بقضايا الدنيوية، نجد أنها بالمقابل تحدد اليوم اهتماماتها وسلطاتها بالمسائل الروحية. وذلك يجري في وقت تعتمد الدول العربية كلها، والجامعة العربية نفسها في سياستها على الإسلام، الذي يشمل مجمل الحياة الاجتماعية بجوانبها الروحية والمادية... الدينية والدنيوية... لكن المثال السيء لنمط الحياة الأوروبية يبدأ بتأثيراته في الشباب العربي أيضاً.

في هذا المنحى اقترح الوفد الإسلامي في الندوة المذكورة توجيه رسالة إلى البابا، تتضمن لفت نظره إلى المخاطر، التي يتعرض لها الشباب في العالم المعاصر، والأسرة والمجتمع، وإلى ضرورة إصلاح الأخلاق عن طريق الدين. إضافة إلى تأكيد أن مثّل هذا الإصلاح يجب أن يستند ليس إلى مبادىء وقوانين وقيم الدولة العلمانية، وإنما على «القانون الإلهي».

أما الحجج المضادة، التي قدمها الوفد الكاثوليكي، فقد تمحورت حول فكرة مفادها، أن الشكل الشمولي للدين، الذي يمثل بالنسبة للقومية العربية المعاصرة القيمة الأسمى، هو برأي المسيحيين ليس إلا واحداً من الأشكال المؤسساتية والاجتماعية، التي يمكن أن يتجلى مضمون الدين من خلالها، وأن «المسافة الفاصلة»، التي اعتمدتها الكنيسة في هذا العصر في ما يتعلق بالدولة، وأكثر من ذلك، العمليات الهادفة إلى تخليص الكنيسة من نزعة الماسية والتراتبية الهرمية، ستعطيها حرية كبيرة للفعل والتأثير من أجل القيام برسالتها الروحية، والأخلاقية والاجتماعية [207].

ووفق الرأي الذي كان مهيمناً في أوساط اللاهوتيين الكاثوليك، فإن الحوار الإسلامي ـ المسيحي يجب أن يتحاشى الوقوع في إغرائين: يتجلى أولهما في محاولة تضييق مجالات الحوار بحيث تقتصر على المصالح

السياسية والأيديولوجية، بينما يتم تجاهل الحوار في ميدان القيم الانسانية العميقة من جهة، ويتجلى ثانيهما في توجيه الحوار للوصول إلى العموميات والخيارات المتعددة لنظرية «التقارب»، الساعية إلى الحلول الوسط في مجال القيم الروحية، من أجل أهداف دنيوية ومصالح آنية، من شأنها أن تؤدي إلى المزج والتلفيق بين القيم «الدينية» و«الدنيوية»، ويمكن أن تفضي في نهاية المطاف إلى ألوان وأشكال جديدة من «السلفية» و«التمامية» و«التزمتية» ونزعات «الهيمنة» و«السيطرة»[208].

ولكن في كلا الحالتين، عندما يفهم الحوار إما كعملية روحية أو كحل دنيوي وسط بين المؤمنين، فإنه سيتحول إلى وهم للتفاهم المتبادل. فالحوار ليس تماثلاً مع الآخر، وليس إلغاء أو حذفاً له، بل هو اختلاف وتنوع واتفاق على التعددية. وعلى سبيل المثال، فإن العبارة الصوفية المتداولة في مذهب وحدة الوجود «أنا الإله» و«أنا الإنسان» لا يقصد بها التطابق أو التشبه أو التماثل، بل إنها «حوار وجداني - روحي يعبر عن شفافية وحميمية غير عادية». ومن وجهة نظر لاهوتية، فإن هذا المعنى يشكل «أساساً رفيعاً، وسامياً» للحوار بين الإنسان و الإنسان، بين الكنيسة والعالم، بين المسيحية والديانات الأخرى. وإلى ذلك المعنى أشار البابا بولس السادس في رسالته «Ecclesiam suam» بقوله: «إن حوار الرب مع الناس، يشكل مصدر الكنيسة ومعيارها للحوار مع العالم» [209]. ومن خلال الحوار والتحاور تتغير العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» بصورة جذرية. حيث إنه وفق رأي الفيلسوف غابرييل مارسيل بدلاً من العلاقة بين الذات والموضوع - «أنا» و«هو»، تحل «الذاتية بأبعادها المطلقة»، أي علاقة الذات نحو ذاتها، بحيث تستوعب «الآخر» كـ «وهد ثان» للذات، فيصبح ذلك «الآخر» «أنت» (نفسك)، ولكن «بعدك الآخر»، وبهذا الشكل، يجب أن يكون التواصل الحي والشخصي بين الـ «أنا» والـ «أنت» [210]. إلا أنه لكي يصبح هذا التواصل ممكناً، لابد من معرفة عميقة وفهم دقيق «للآخر» abintra، أي كما يقول ج. ماريتين: « القدرة على جعل ذات الآخر ذاتي أنا»[211].

وبهذا الشكل، يملك الحوار قيمة فائقة. كما كتب ل. غارديه في هذا السياق مستنداً إلى مقولة أخلاقية مهمة عند المسلمين، نعني بها «كرم الضيافة»، فإن «فتح الحوار، معناه أن تصبح مضيفاً لجليسك إلى درجة

معينة، الأمر الذي يستوجب عليك معرفة متاعبه وآماله، ومعرفة هذا الجليس، ليس فقط كما يبدو ظاهرياً، ولكن كما يسعى لأن يكون أيضاً»[212].

وانطلاقا من هذا المعنى النفسي العميق، يصبح الحوار عبارة عن صراع مع الوساوس الذاتية، مع الخرافات والأوهام، وصولاً إلى درجة «الصفاء الشديد». ولكن ل. غارديه يؤكد في الوقت نفسه، أن السعي لاستبطان «الآخر» ومعرفته بصورة أقرب وأعمق، والغوص في مسارب ثقافة دينية أخرى يجب ألا تصبح غاية ذاتها، بل يجب أن تأخذ بعين الاعتبار التوضيحات والتفسيرات المستمرة والتعميق الدائم للعقيدة الذاتية لكل طرف محاور على حدة. وبهذا المعنى يصبح الحوار واحداً من الملامح الدالة على العقيدة التي تنتهجها [213].

وفي الحقيقة تبرز هنا إشكالية العلاقة أو الصلة بين مفهومي «الحوار» و«التبشير». وقد جرت في المجمع الفاتيكاني الثاني محاولات لمقاومة النزعة الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي، تبشيري، كما ورد في مقررات المجمع «في نشاط الكنيسة الإرسالي»(«Ad Gentes») وفي بيان المجمع المذكور «في علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية»، حيث وردت إشارات صريحة إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكية (نظر ألكونها «معلمة الحق» كما ورد في التصريح أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب. وكان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية واضحاً تماماً حول هذه المسألة ومحدداً تماما: «الحوار الحقيقي يشكل إنجيلية بحد ذاتها»[214].

ولكن يمكن القول بعبارة مقتضبة، أن الحوار، الذي أريد به أن يكون أسلوبا جديداً للتبشير المسيحي، لم يعد كافياً على الإطلاق. حيث إن التحول الحاصل في توجه الكنيسة بالنسبة لموقفها من العالم، أدى بدوره إلى إعادة النظر في ما يخص مفهوم الرسالة المسيحية ومهام التبشير المسيحي في الشرق. ويفضل اللاهوتيون ـ الكاثوليك المعاصرون استعمال صيغة «الاهتداء إلى المسيح» بدلاً من الصيغة القديمة ـ «التحول إلى المسيحية». بحيث إن ذلك «التحول» أو «الاهتداء» يجري ليس على حساب القضاء الديانات الأخرى، وإنما عن خلال «نضجها» الطبيعي. فالمبشر المسيحي يتوجب عليه أن يساعد في تسريع ذلك «النضج»، بحيث ينطلق من أن تلك الديانات والعقائد (غير المسيحية) «تشكل أحد المداميك في

البناء الإلهي للخلاص» [215]. وعلى المبشر المعاصر ألا يحصر اهتمامه بجذب أكبر عدد من الأتباع و«بالنمو الكمي» للكنيسة فقط («لأن الذي يهدي ليس المبشر، بل هو الرب») [216] أو إسقاط فهمه الخاص على الحقيقة الإنجيلية («ليس أنا الذي أملك الحقيقة، لكن الحقيقة هي التي تملكني») [217]، بل عليه أن يدرس بانتباه شديد ودون نظرة مسبقة الآراء والتصورات والعقائد الدينية المحلية، التي يحتك بها في عمله الميداني، ساعياً بذلك إلى إيجاد لغة للتفاهم مع أصحابها «وطريقة للعيش» المشترك «modus viv endi». وبهذا، يلقى على عاتق المبشر دور القائد الروحي، المؤثر في تكوين الصفوة (النخبة) الفكرية المحلية. أما إلى أي مدى يمكن أن توجد القيم الإنجيلية في ثقافة هذه الصفوة، فإن ذلك يرتبط بالحد، الذي يستطيع المسيحيون بلوغه في استيعاب وتمثل هذه أو تلك من الثقافات غير الأوروبية.

في الوقت الحاضر تبرز أمام التبشير الكاثوليكي في آسيا مهمة لا تتعلق بمقدار التغييرات والتحولات التي يمكن الوصول إليها في المجال الديني (مع أنها موجودة: في البلدان الإسلامية في أندونيسيا مثلا)، بل بمقدار سعيها لإطلاع المجتمعات الشرقية على مجموعة محددة من القيم والمبادىء العقائدية، التي سواء من حيث حجم إمكاناتها الروحية الكامنة، أو من حيث قوة خصائص تطورها التاريخي كونت المسيحية الأوروبية، ويأتي في مقدمتها أفكار الشخصانية التاريخية، ووحدة التاريخ في تنوعاته وأشكاره العيانية المحددة، والعلاقة الاستقلالية النسبية بين المجالات الدنيوية والدينية في الحياة الاجتماعية والدولانية (من كلمة دولة)، والقيمة الذاتية المطلقة وغير المشروطة للشخصية الإنسانية. إن المنابع والحوافز الروحية لهذه الصلات مع شعوب الشرق يجب البحث عنها في الثقافات التقليدية ذاتها، وإن المهمة الأساسية للمبشر، تكمن في تقديم كل ما من شأنه المساعدة على الوصول إلى هذه الغاية.

7 الإسلام ومسيحيو الشرق الأدنى

1 ـ الوضع التقليدي للمسيحيين في الوضع الإسلامي

يمكن تشبيه مسيحيّة الشرق الأدنى بـ «أطلنطا الغارقة»(*)[218]. ففي الواقع، استطاع الدين الإسلامي أن يسحب من المسيحية في مدة تقل عن مئة سنة مجمل السواحل الشرقية للبحر المتوسط تقريباً. وبعد الفتح الإسلامي بقيت المسيحية في هذا الإقليم على هيئة أقليات إثنية ـ طائفية حيث يعتنقها في الوقت الحاضر فقط ما بين 9.8٪ (بالمائة) من سكان المنطقة. ولكن كما كان الأمر تاريخياً، كذلك الحال في حركة الواقع الاجتماعي ـ الثقافي للعالم العربي المعاصر، فإن

(*) أطلنطيد (Atlantide): اسم البلاد الأسطورية المنسوبة إلى أطلس. ويُروى أنها كانت تقع غرب أعمدة هرقل (مضيق جبل طارق) ومنها اشتق اسم المحيط الأطلسي. وحسب الأساطير فإنها أصيبت بالخسف والزلازل وغرقت في البحر (ومن هنا جاء اسمها ـ «أطلنطا الغارقة») لأن الآلهة عاقبت سكانها المتغطرسين. وقد وصفها أفلاطون في محاورته «كريتياس» وذكر تفصيلاً عن موقعها ومكانتها السياسية وازدهارها وسقوطها. (انظر: سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر، معجم الأساطير اليونانية، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1982، 1982، ص 53) (المترجم).

هذه الأقليات لعبت ومازالت تلعب دوراً مهماً للغاية. ويمكن فهم وضعها الحالي في الشرق الأدنى، ومشكلاتها المعاصرة الواسعة، كما نعتقد، من خلال دراسة التحولات التاريخية الجارية في إطار السياق الاجتماعي السياسي والديني لهذا الإقليم.

والحقيقة أن الطابع الإثني ـ الطائفي لتنظيم الكنائس الشرقية يعود إلى جذور تاريخية عميقة. فالأقليات العرقية، المستوطنة منطقة الشرق الأدنى، تعرّضت بصورة دائمة للضغط السياسي والثقافي من جهة الإمبراطوريات الكبرى، وفي الميدان السياسي كانت باستمرار ضحية للصراع بين الإمبراطوريتين الرومانية والبارثية(*2)، ثم بين الرومانية والبيزنطية، وبعد ذلك بين بيزنطة وإمبراطورية فارس الساسانية. وعلى الصعيد الثقافي، لم تتمكن عمليات التحويل إلى الهلنستية من القضاء كلية على التقاليد والموروثات الثقافية القديمة المحلية، التي ظهرت خصوصاً مع مجيء المسيحية. وليس من قبيل المصادفة أن تَحول الشعوب الصغيرة في الشرق الأدنى إلى الدين المسيحي، تميز بازدهار كبير للثقافات القومية (حيث ترافق قبل كل شيء بولادة الكتابات الفلسفية والآداب الدينية ـ الشعرية الأكثر غنىً وجمالية في اللغات الوطنية القبطية السريانية، الأرمنية) ويمكن القول في هذا السياق إن عملية تنصير شعوب الشرق الأدنى جاءت كشكل من أشكال التحرر القومي من الضغوط الإغريقية الرومانية (219). واعتناقها للمسيحية لم يمنعها من التمسك بلغاتها الوطنية (الوثنية) في طقوسها الكنسية اليومية.

والمشكلة الثقافية الكبرى، التي برزت أمام تلك الشعوب الصغيرة، تكمن في أن العالم الإغريقي ـ الروماني اعتنق بدوره الديانة المسيحية، ثم عممها ونشرها في سياق تكييفها مع ثقافته المهيمنة أساساً. وبهذا وجدت الشعوب والأقوام الصغيرة المنتصرة في منطقة الشرق الأدنى نفسها أمام إمبراطوريتين مسيحيتين عظيمتين، حاولتا بأسلوب نوعي جديد أن تخضعا

(*2) الإمبراطورية البارثية قامت في الفترة ما بين عامي 250 قبل الميلاد و224 بعد الميلاد. وضمت تحت لوائها المناطق الواقعة من جنوب ـ شرق بحر قزوين، وبلاد ما بين النهرين إلى نهر السند. والتسمية نسبة إلى البارثيين من القبائل الإيرانية القوية وذات التطلعات التوسعية. وكانت روما من أشد منافسي هذه الإمبراطورية وأعدائها الأساسيين. وبعد سنة 224 ميلادية انهارت أركان الإمبراطورية البارثية وحلت محلها دولة الفرس الساسانية. (المترجم).

(كالماضي) تلك الشعوب والأقوام لتأثيراتهما السياسية والروحية. وقد وجدت تلك الشعوب أن الشكل الاستقلالي المناسب لتطلعاتها، إنما يتمثل في انتهاج العقائد والمبادىء المسيحية ذات النزعات غير الأرثوذكسية. فلا السريان، ولا الآشوريون، ولا الأقباط، ولا الأرمن لم يعترفوا بالعقائد والمبادىء المقرة في مجمع خلقيدونية(*3)، المنعقد في سنة 451م. (ولهذا يُطلق على هذه الكنائس أحياناً تسمية «الكنائس غير الخلقيدونية»)، وشكلوا مقابل ذلك كنائسهم الوطنية ضمن الاتجاهات والتيارات «المونوفيزية»(*4)، «النسطورية»(*5)، وأخيراً أصحاب «المشيئة الواحدة» أو «المونوتيلية».(*6).

ولم تكن وراء هذه الانشقاقات الاستقلالية أسباب لاهوتية محضة، بقدر ما كانت تطلعات قومية ومصالح سياسية. حيث إنّ كل كنيسة في الشرق الأدنى مثلت، وفق الوصف الدقيق الذي أعطاه ج. ليرو «إثنوس (شعب، عرق، جنس)، ملتحماً مع الدين واللغة» (220).

إن ظهور الدين الإسلامي، وترسخه السريع والقوي على آراضٍ آسيوية وأفريقية واسعة في أثناء مسيرة الفتوحات العسكرية الدينية للعرب، حدد بصورة حاسمة مصائر المسيحية الشرقية. التي قابلت الدين الجديد (الإسلام) دون أي مقاومة، بل وبالترحاب في كثير من المناطق. ومرد ذلك الموقف إلى عدة عوامل، أهمها: أولاً ـ تسامح الإسلام إزاء القضايا المتعلقة

(*3) مجمع خلقيدونية (خلقيدونيا) نسبة إلى مدينة خلقيدونيا الإغريقية القديمة، الواقعة في آسيا الصغرى على ضفة البوسفور في مواجهة بيزنطة. وقد عقد فيها رابع مجمع مسكوني عام 451م. دان بدعة يوتيخوس (أوطيخا ـ بالعربية). وأجاز الصيغة الكاثوليكية لتعريف طبيعة المسيح. وتعكس هذه الصيغة بأورده البابا «ليو الأول» في رسالته العقيدية التي تقول إن الطبيعتين الإلهية والإنسانية للمسيح متميزتان. بالرغم من أنهما متحدتان على نحو لا يقبل الفصل. فالمسيح إنسان حقيقي وإله حقيقي في الوقت نفسه. ولم تقبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قرار المجمع هذا. (المترجم).

(*4) المونوفيزية: بدعة مسيحية ظهرت في القرن الخامس للميلاد. وقالت بطبيعة واحدة في المسيح. أهم قادتها: أوطيخا (أوتيخوس) في القسطنطينية وديوسقورس في الإسكندرية جرمها المجتمع الخلقيدوني. أدخل عليها ساويرس الانطاكي تعديلات مهمة. (المترجم)

(*5) النسطورية: نسبة إلى أتباع نسطور (نسطوريوس) (نحو 380 ـ 451م)، المولود في قيصرية سوريا. بطريرك القسطنطينية سنة 428م، قال بأقنومين في المسيح. وأنكر على مريم لقب «أم الله». جرمه مجمع أفسس عام 431م. (المترجم).

(*6) المونوتيلية: أو أصحاب المشيئة الواحدة. بدعة مسيحية ظهرت في القرن السابع للميلاد حرمها المجمع القسطنطيني الثالث، المنعقد في سنة 680م.

بإقامة طقوس العبادة المسيحية (طبعاً، بشرط التعاون السياسي)، ثانياً - بسبب أن المسلمين الفاتحين حموا المسيحيين من تعديات واعتداءات وملاحقات إمبراطورية بيزنطة غير المتسامحة مطلقاً في ما يخص التيارات المونوفيزية والنسطورية. وهناك عامل مهم ثالث، يتجسد في حقيقة أن العرب المسلمين اعتمدوا في السنوات الأولى (بشكل خاص) من الفتوحات على أبناء جلدتهم من المسيحيين، وهم قبائل قوية وواسعة التوزع والانتشار، فاستخدموا (في الأوساط المسيحية) اللغات المحلية بدلاً من الإغريقية. (ولهذا التشجيع العربي - الإسلامي ازدهرت موجة جديدة من الأدب بين القبط في القرنين السابع والثامن للميلاد، وكانت ذات طبيعة قانونية تشريعية بالدرجة الأولى).[*7]

وفي مرحلة لاحقة، ومع الرسوخ السياسي واللاهوتي للدين الإسلامي، وتنامي النزعات والاتجاهات الانتقادية للمسيحية، تحولت الكتلة الأساسية لمسيحيي الشرق الأدنى إلى الإسلام، أما الذين بقوا أوفياء لدينهم فقد استعربوا. عدا الأرمن، الذين لم يخضعوا عملياً للاستعراب، وحافظ على سماتهم الإثنية الخاصة إلى حد كبير أو صغير كلٌّ من الآشوريين، الأقباط، الموارنة، ولكنهم تكيفوا (مع الواقع العربي الإسلامي) في الميدان اللغوي، محتفظين بلغاتهم الأصلية القديمة في إطار الليتورجيات[*8] الكنسية فقط، والتي أصبحت غير مفهومة ولا متداولة في أوساط الشعب. وقد تعرض الأدب في هذه اللغات إلى التراجع ثم إلى الهمود التام وإن كان بدأ بالنهوض في العصر الحديث ولكن باللغة العربية. حيث شقت اللغة العربية طريقها في المجال الكنسي أيضاً.

وبالرغم مما أشرنا إليه، فإن المسيحيين لم يتعرضوا إلى الانصهار التام، إذ حافظوا على أصالتهم وخصائصهم الروحية والثقافية إلى حد ما. والفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى عاملٍ قويّ، مثل الدين، وأيضاً

(*7) وبغية الاطلاع على تفاصيل الازدهار الثقافي السرياني بعد الفتح الإسلامي، ننصح القارىء الكريم بالعودة إلى مؤلف المستشرقة الروسية الكبيرة نينا بيغوليفسكايا - «ثقافة السريان في القرون الوسطى»، الذي نقلناه إلى العربية وصدر عن دار الحصاد (بدمشق) في سنة 1990. (المترجم).

(*8) الليتورجيات - مجموعة صلوات القداس - ويقال لها أيضا أنافورا، وهي أيضاً لفظ يوناني معناه رفع القربان» (المترجم).

إلى التقاليد الثقافية الموروثة. ولكن عدا ما تقدم، فإنه لابد من الأخذ بعين الاعتبار الوسط الاجتماعي ـ الثقافي المحيط، المؤلف من أغلبية مسلمة. إن مشكلة الأقليات الإثنية ـ الاجتماعية لم تطرح بمجيء الإسلام، إلا أن الجانب الديني والشرعي والسياسي لهذه الأقليات هو الذي أصبح ميداناً للمناقشة والاجتهاد في ثقافة العصر الوسيط. فمفهوم «الإسلام» (المشتق من فعل «أسلم») يتضمن في جوهره فكرة «تسليم الذات لله الواحد الأحد» (ومن هنا تأتي صفة «مسلم»)، النقيض لمفهوم «الشرك» أو الاعتقاد بتعددية الآلهة.

ولكن بعد مرور فترة زمنية قصيرة من انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية والمناطق المجاورة، بدأت المؤلفات الفهية تضفي على «الإسلام» معنى جديداً، يركز على أن الإسلام يشمل الأقطار والأمصار، التي تسري فيها أحكام القرآن والشريعة. وبهذا المعنى تم تقسيم العالم إلى قسمين وفق الشريعة الإسلامية، وهما «دار الإسلام»، التي تقابلها «دار الحرب»، أي دار الكفار والمشركين، وهي تقع من الناحية النظرية على الأقل، ضمن المجال الجغرافي ـ الاجتماعي، الذي يمكن أن يتحول إلى «دار الإسلام» عن طريق «الجهاد».

في حدود «دار الإسلام» لا يعترف الإسلام الكلاسيكي من حيث المبدأ والقاعدة العامة بالاختلافات القومية، إلا أنه بالمقابل بل يعترف بثلاثة أوضاع أو أشكال دينية يندرج تحتها رعايا الدولة الإسلامية جميعاً، هي: 1ـ طائفة «المؤمنين». 2ـ «أهل الذمة». 3ـ «أهل الشرك». أما «المشركون»، فأريد بهم من لا يقرون بالتوحيد، مثل عبدة الأصنام والثنويين وخيّرهم المسلمون إما أن يعتنقوا الإسلام، وإما القتال[*9]. أنا «أهل الكتاب» فأراد بهم القرآن

(*9) في الحقيقة دعا الإسلام أتباعه في بادىء الأمر إلى الصبر، وعدم مقابلة عدوان المشركين بمثله، مركزاً على ضرورة الابتعاد عنهم، تجنباً لأذاهم. ولم يشرع قتالهم إلا حين بأدوارهم بالاعتداء على المسلمين، وخيف على ضياع الدعوة الجديدة، عند ذاك أمر المسلمون بالدفاع عن أنفسهم، والحفاظ على دينهم وعقيدتهم، فقال تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (سورة البقرة: 193). واستتبع الأمر بالقتال استباحة أموال المشركين وبلادهم. ثم منع المسلمون من مصاهرتهم وإرثهم، وحرّم على المسلمين ذبائحهم، ومنع المشركون من دخول المسجد الحرام كما حرّم عليهم الدخول في بلاد الإسلام، وحظر عليهم الإقامة فيها، اللهم إلا من استجار بالمسلمين، فإنه يعطى الأمان وله من الحقوق ما ليس لغيره في بلاد الشرك. وبالمقابل أوجب عليه واجبات، كخضوعه لسلطان الدولة الإسلامية، وجريان أحكام الإسلام عليه في المعاملات والجنايات عدا ما يرجع إلى أمور العقيدة والتعاليم الدينية (المترجم).

اليهود والنصارى، نظراً لكون اليهود يتمسكون بالتوراة، والنصارى يتمسكون بالإنجيل وهما كتابان سماويان. و«أهل الكتاب» يعبدون الله، ويقرون بالوحي الإلهي، والأنبياء والرسل (مع إنكارهم نبوة محمد) واليوم الآخر. وقد أطلق الفقهاء المسلمون على «أهل الكتاب» (اليهود والنصارى) تسمية «أهل الذمة»، انطلاقاً من أن الحقوق التي أعطاها الإسلام لهم جاءت بمقتضى ذمة الله وذمة محمد والمسلمين، والأصل القرآني في عقد الذمة مع «أهل الكتاب» الآية التالية: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (سورة التوبة، الآية 29).

وقد أعطى الرسول الذمة، كما أعطاها خلفاؤه من بعده وأمراء الجيوش الإسلامية الفاتحة وعمال الأمصار. واستناداً إلى ذلك أعطى الإسلام اليهود والمسيحيين الحق في الوجود جنباً إلى جنب مع المسلمين في إطار جماعات خاصة، شريطة أن يؤدوا «الجزية» للمساهمين بصورة إجبارية عن كل نفس، وأن يؤدوا إضافة إليها «الخراج»، وأن يقروا صراحة بوضعهم الخضوعي بالنسبة للمسلمين[*10].

(*10) لقد كانت هذه المسألة ومازالت موضع نقاش وجدل واسعين، ولسنا في معرض الوقوف المفصل عند الآراء والأطروحات والاجتهادات بشأنها، وإن كانت لدينا الرغبة في إعطاء إيضاحات لأهم ملامحها وسماتها، مع الإشارة إلى أن هذه الإيضاحات والعموميات لا تكفي لمعرفة دقائق هذه المسألة وملابساتها. فالسائد أن «الذمة» معناها العهد والضمان والأمان. وسمي أصحابها بـ «أهل الذمة» لأن لهم عهد الله وعهد رسوله، وعهد جماعة المسلمين: أن يعيشوا في حماية الإسلام، وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين، فهم في أمان المسلمين وضمانهم، بناء على «عقد الذمة»، فهذه الذمة تعطي أهلها من «غير المسلمين» ما يشبه في عصرنا «الجنسية» السياسية،. فالذمي على هذا الأساس من أهل «دار الإسلام»، كما يعبر الفقهاء، أو من حاملي «الجنسية الإسلامية» كما يعبر المعاصرون. و«عقد الذمة» عقد مؤبد، يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بحماية الجماعة الإسلامية ورعايتها، بشرط بذلهم «الجزية»، والتزامهم أحكام القانون الإسلامي في غير الشؤون الدينية، وبهذا ير من أهل «دار الإسلام». وهو عقد ينشىء حقوقاً متبادلة لكل من الطرفين: المسلمين وأهل ذمتهم. وأهم حقوق «أهل الذمة» في «دار الإسلام» هو حق الحماية، وهي تشمل حمايتهم من كل عدوان خارجي، ومن كل ظلم داخلي، حتى ينعموا بالأمان والاستقرار. وقد كثرت الآيات، والأحاديث الواردة في تحريم الظلم وتقبيحه، إضافة إلى أحاديث ومواقف بتوية (وللصحابة والخلفاء المسلمين) تحذّر من ظلم أهل العهد والذمة. والحق الآخر «لأهل الذمة» هو حق حماية دمائهم، وأنفسهم، وأبدانهم، كما يتضمن حماية أموالهم وأعراضهم. وأكثر من ذلك أن الإسلام ضمن لغير المسلمين من رعايا دولته كفالة

وقد نُظم وضع «أهل الذمة» في «دار الإسلام». بمجموعة من الأحكام والاجتهادات، التي توصل إليها الفقهاء والمشرعون المسلمون خصوصاً في الفترة ما بين القرنين الثامن والحادي عشر للميلاد. وتبعاً لزمن ومكان هذه الأحكام والإجتهادات الفقهية جرت عملية التطبيق بتشدد أكثر أو

المعيشة الملائمة لهم ولمن يعولونه. ويحمي الإسلام فيما يحميه من حقوق «أهل الذمة» حرية الاعتقاد والتعبد، ويضمن لكل ذي دين دينه ومذهبه، حيث لا يجبر على تركه إلى غيره، ولا يضغط عليه أي ضغط ليتحول إلى دين الإسلام. وأباح لهم إقامة شعائرهم وإعلان طقوسهم في بيعهم وكنائسهم. كما أباح لهم الجهر بها في أحيائهم ومحلاتهم، وأقرهم على أتباع أحكام دينهم فيما ينشأ بينهم من معاملات ومرافعات. كما أباح الدين الإسلامي لهم أن يزوجوا نساءهم للمسلمين، وأحل للمسلمين ذبائحهم، وأجرى التوارث فيما بينهم، ولم يرد شهادتهم على المسلمين عند الضرورة. و«لأهل الذمة» الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين. إلاّ ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ونحو ذلك، وما عدا ذلك من وظائف الدولة يجوز إسناده إلى «أهل الذمة»، إذا تحققت فيهم الشروط التي لابدّ منها من الكفاية، والأمانة، والإخلاص للدولة. وقد صرح فقهاء كبار، مثل الماوردي في «الأحكام السلطانية»، بجوار تقليد الذمي «وزارة التنفيذ»، ووزير التنفيذ هو الذي يبلغ أوامر الإمام، ويقوم بتنفيذها، ويمضي ما يصدر عنه من أحكام. والتاريخ الإسلامي مليء بالوقائع التي تدل على التزام المجتمع الإسلامي بحماية أبنائه من «أهل الذمة» من كل ظلم يمس حقوقهم المقررة، أو حرماتهم المصونة، أو حرياتهم المكفولة. أمّا واجبات هؤلاء المواطنين (أهل الذمة)، فتنحصر في الأمور التالية:

1. أداء الجزية: وهي ضريبة سنوية على عدد الأفراد تتمثل في مقدار زهيد من المال يفرض على الرجال البالغين القادرين، على حسب ثرواتهم، أما الفقراء فيعفون منها إعفاءً تاماً. وليس للجزية حدّ معين، وإنما ترجع إلى تقدير إمام المسلمين الذي عليه أن يراعي طاقات الدافعين ولا يرهقهم، مع مراعاة المصلحة العامة للأمة.وعلى سبيل المثال فقد جعل عمر الجزية 48 درهماً على الموسرين، و24 درهماً على متوسطي القدرة، و12 درهما على الطبقة الدنيا من المقتدرين.

أما معنى «وهم صاغرون» الوارد في الآية 29 من سورة التوبة، فيقصد به التسليم، وإلقاء السلاح، والخضوع لحكم الدولة الإسلامية، والامتناع عن المقاومة المسلحة للدين الجديد.

وأما الخراج المتوجب دفعه، فهو ضريبة مالية تفرض على رقبة الأرض إذا بقيت في أيديهم، وتتمثل إما بنسبة معنية من الإنتاج أو بمبلغ مالي معين. وهو بمثابة ضريبة الأملاك العقارية اليوم، والعشر المفروض حينئذ بمثابة ضريبة المحصول الزراعي حالياً.

2. عليهم الالتزام بأحكام القانون الإسلامي المطبق في المعاملات المدنية ونحوها.

3. يتوجب عليهم أيضاً احترام شعائر المسلمين وعباداتهم ومشاعرهم.

والأهم من ذلك كله برأينا فرض القرآن وجوب التسامح والمجادلة «بالتي هي أحسن» في مواضع كثيرة وغاية في الصراحة والوضوح، انطلاقاً من اعتقاد المسلمين بأن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة...» (المزيد من المعلومات والوقائع المتعلقة بهذه المسألة انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط5, 1992 الذي نقلنا عنه إيضاحاتنا هذه). (المترجم).

أقل. ولكن جوهرها بقي دون تغيير كبير، حيث يتجلى عموماً في حصول بيت مال المسلمين على واردات إضافية من السكان غير المسلمين (إلى درجة أن بعض الخلفاء في العهد الأموي لم يكونوا مسرورين بتحول أعداد جماهيرية كبيرة من مسيحيي بعض البلدان إلى الدين الإسلامي، لأن ذلك يحمل خسارة مادية لخزينة الدولة) [221](*11)، وإبعاد المسيحيين عن مراكز السلطة الحكومية: إذ إن الذمي لم يملك الحق في شغل وظيفة، من شأنها منحه مكانة قانونية تجعله يتحكم بشؤون المسلمين (*12). أما في الإمبراطورية العثمانية، فقد أصبح مفهوم «الرعية»(*13) موازيا ومماثلاً لمقولة «أهل الذمة»، ويقصد بهم أولئك، الذين لا يشتركو ن في عملية الإدارة الحكومية [222]، كما يهدف إلى تحصين الإسلام من التأثير الأيديولوجي للمسيحية (منع المسيحيين من قراءة القرآن وتفسيره، وتحذيرهم من إبداء أي شكل من

(*11) بالنسبة للرأي القائل إن الجزية على «أهل الذمة» تهدف من حيث الجوهر للحصول على واردات مالية إضافية، إلى درجة عدم الترحاب بإسلام أعداد كبيرة من المسيحيين، فإن الاتجاه العام للحكومات الإسلامية المتعاقبة لا يؤيد هذا الانطباع. وقد رد عمر بن عبدالعزيز على أحد ولاته، الذي كان يشكو من قلة الموارد المتحصلة من «أهل الذمة»: «أن الله بعث رسوله هادياً ولم يبعثه جابياً». ونحن نرى في هذا المجال رأي الدكتور جورج قرم، الذي يؤكد «أن الثابت على كل حال أن أكثرية المفسرين القدامى رأوا أن التسامح الذي فرضه القرآن حيال الذميين يهدف على المدى البعيد إلى هداية هؤلاء إلى الدين الحق لما يتيحه لهم من أن يلمسوا بأنفسهم جميع محاسن النظام الإسلامي. ومن هنا كان الإغراء كبيراً في ممارسة ضغوط شتى على الذميين بأمل التعجيل باهتدائهم إلى الإسلام. وهذه خطوة لم يتردد في خطوها الكثير من أولئك المفسرين ومن الخلفاء من أمثال عمر بن عبدالعزيز (انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار للنشر، ط 3, 1992، ص 252). (المترجم).

(*12) يؤكد جورج قرم أن قاعدة عدم أهلية الذميين لشغل الوظيفة العامة لم تجد أحداً يتقيد بها. حيث يتعذر عملياً أن نجد عهداً خلت فيه إدارة الحاضرة الإسلامية من الذميين. وجدول الوظائف التي يشغلها غير المسلمين واسع للغاية أصلاً، خلافاً لما كانت عليه الحال في الحاضرة المسيحية بالنسبة إلى اليهود الذين سدت في وجوههم جميع الوظائف خلا الجباية. ولئن بدا بالنسبة إلى أقباط مصر وكأن شغل وظائف في الإدارة المالية هو قدرهم المقدور من الأزل، فلا يندر بالمقابل أن نجد ذميين قد شغلوا وظائف ولاة للأقاليم (أي ذوي سلطة تفويضية من حيث المبدأ)، ووزراء، وكاتمي سر، ومديرين في الإدارة الزراعية، وقادة جيوش...الخ (انظر: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار للنشر، ط2, 1992، ص254). (المترجم).

(*13) لم تكن كلمة «رعية» تحمل من حيث الدلالة الأصلية ازدراءً أو انتقاصاً. ففي الحديث النبوي: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»، أي حافظ مؤتمن. والرعية: كل من شمله حفظ الراعي ونظره (لمزيد من التفصيل، انظر: لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف بمصر، المجلد 3، ص1687) (المترجم).

أشكال الانتقاص من منزلة النبي محمد، ومنعهم من أي محاولة لاستمالة المسلمين إلى دينهم). ومنذ أيام الخليفة العباسي «المتوكل» أصبح الذميون ملتزمين بأن يحملوا علامات مميزة على ثيابهم (في إيران مثلاً، كان يتوجب على المسيحيين أن يتمنطقوا أو يتزنروا بحزام جلدي معين، أما اليهود فكان يتوجب عليهم أن يعلقوا رقعتين مميزتين واحدة على الصدر وأخرى على الظهر). ولم يكن يسمح للذميين بركوب الخيول الأصيلة، وإنما يمتطون ظهور البغال فقط وعندما يلتقي ذمي مع مسلم، فإنه يتوجب ان يتوجب على الذمي الترّحل عن راحلته وإفساح الطريق للمسلم[223](*14).

وعلى هذا النحو،انعزل المسيحيون واليهود في تجمعات طائفية مستقلة، حيث شغلت في نطاق الأمة الاسلامية وضعاً خاضعاً بصورة حادة للغاية(*15).

(*14) يرى بعض الباحثين الموضوعيين أن السمات المميزة، وإن تكن قد رمت في كثير من الأحوال إلى إلحاق الذل والصغار بالذميين، أفادت أيضاً أحياناً في توفير الأمان لهم وحالت دون تعرضهم للأذى أثناء القلاقل والاضطرابات التي كثيراً ما كانت تنشب داخل الحاضرة الإسلامية بين مختلف أحزاب المسلمين (كتلك التي كان مردّها إلى الخصومة بين الشيعة والسنة). كذلك جاء فرض تلك السمات المميزة في كثير من الأحيان نتيجة مباشرة للإسراف في البطر وطغيان النعمة أو في الصفاقة التي كان بعض الرسميين الذميين يعاملون بها الطبقات المسلمة الفقيرة، فكان أن حظر على الذميين الظهور في الأماكن العامة وهم في زينة فاحشة، كما حرم عليهم ركوب الخيل. لكن المعطيات التاريخية المتوفرة لنا تحملنا على الاعتقاد بأن هذا الأمر ما كان يوضع موضع التنفيذ إلا لفترات وجيزة، كلما هبت ريح تشدد في الدين أو تولى الحكم خليفة متزمت. وينقل الدكتور جورج قرم عن أنطوان فتال قوله: إنه «بعد موت الحاكم بأمر الله نعم الذميّون لسنوات عديدة بالطمأنينة والرغد. وكان يصدر بين الحين والآخر أمر بوجوب العودة إلى حمل سمات مميزة، لكنه كان يبقى حبراً على ورق». ومن جهة أخرى يصف المقريزي في صدد كلامه عن حياة النصارى في آخر أطوار الخلافة الفاطمية، فيشير إلى أنهم كانوا يرتدون فاخر الثياب، ويركبون بغالاً وخيولاً مسرّجة ببذخ كبير، ويمتلكون عبيداً من كلا الجنسين (انظر: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، ص252 ـ 253) (المترجم).

(*15) هناك عدد كبير من الوقائع التاريخية، التي لا تؤيد هذا الحكم المتسرع، ومنها على سبيل المثال، نزوح اليهود الدائم عن الديار المسيحية ـ حيث يغص تاريخهم بحملات الطرد والنفي والمذابح الجماعية ـ باتجاه الديار الإسلامية، أو استئصال شأفة الطوائف المسلمة في إسبانيا وصقلية عن طريق الإبعاد أو التنصير القسري، بينما لا تزال تعيش على امتداد الإسلامية في الشرق أقليات مسيحية مهمة. والحقيقة أن وضع العلاقات بين بيزنطة وبين الإمبراطورية الإسلامية، وفي زمن لاحق بينها وبين شتى السلطات التي تجزأت إليها الإمبراطورية الإسلامية كان عاملاً مهماً في تحديد العلاقات بين الغالبية المسلمة والأقليات المسيحية، لا سيما في مناطق التخوم. ويعترف المستشرقون بالإجمال ـ خلا قلة منهم يتسلط عليها وسواس العداء للإسلام ـ بأن معاملة الذميين كانت بوجه العموم متسامحة. ويرى الباحث جورج قرم أن من أهم الدراسات

إن خصوصية الدولة الإسلامية ارتبطت جدلياً بتطور القوانين الدينية (الشرعية) بصورة واضحة. إذ إن مصدر التشريع ليس جهازاً حكومياً ما أو شخصية رسمية معينة، وإنما العقيدة الدينية والأحكام المتفرعة عنها. وفي هذا الإطار فإن الخليفة نفسه (أو السلطان) لم يقدر أن يغير أو يلغي شيئاً من أحكام الشريعة، لأن دوره ينحصر أساساً في المحافظة على القانون الإلهي المقدس وتنفيذ متطلباته [224].

ومن المعروف تماماً، أن مبادىء الشريعة الإسلامية لم تشمل اليهود والمسيحيين، عدا تلك النقاط، التي حددت وضعهم في «دار الإسلام». فكل جماعة طائفية (دينية) خضعت لقواعدها الدينية القانونية الخاصة، التي نظمت وضبطت ليس حياتها الروحية فقط، ولكن حياتها الاجتماعية أيضا، الأمر الذي حال ـ من نظرنا ـ دون المساواة التامة أمام القانون، بل أدى إلى غياب حتى مجرد الأفكار النظرية عن وحدة الكيان الوطني القومي العام [225][*16].

=الأساسية في مضمار العلاقات الطوائفية في الحاضرة الإسلامية هي تلك التي خلفها لنا المستشرق الإنكليزي الكبير أرنولد عن نشر العقيدة الإسلامية، الذي كتب يقول: «...بالرغم من أن صفحات التاريخ الإسلامي محبرة بدم عدد من الاضطهادات... فمن الحق أن نقول إن غير المسلمين نعموا بوجه الإجمال في ظل الحكم الإسلامي مدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة». أما غوبينو فيذهب في دراسته عن أديان آسيا، إلى حدّ الجزم بأن «لا دين يضارع الإسلام في التسامح» (نقلاً عن: جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، ص230 ـ 239). (المترجم).

(*16) لقد نادى الفكر الإصلاحي الإسلامي، بوجه عام، بانصهار إسلامي ـ مسيحي في إطار الجهود الرامية إلى النهضة الإسلامية، بل إن بعض المصلحين المتمسكين بالإسلام من أمثال الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني ـ المتهمين من قبل المستشرقين بمناصرة فكرة الجامعة الإسلامية ـ قد شجعوا بقوة المسلمين على الانفتاح على أبناء وطنهم من غير المسلمين. أما بالنسبة لمضمون الأحكام الخاصة بالعلاقات الطوائفية، فقد سبقت الإشارة إلى أن التفاصيل الإجرائية التي يمكن أن تتخذ أساساً للتشريع الصارم قليلة في هذا المجال. وبالتالي فإن الفقهاء هم الذين حاولوا تطوير تلك الأحكام العامة من خلال سلسلة من الاجتهادات عبر ظروف سياسية وعسكرية واجتماعية مختلفة. مع التنويه هنا برأي مجموعة واسعة من المؤرخين الذين يشيرون في هذا الصدد إلى تأثير التشريعات البيزنطية والفارسية. والإسلام، الذي احترم على الدوام نظام الاستقلال الذاتي القضائي لطوائف الذميين، طبق في الواقع نظام «شخصية القوانين» الذي ظلّ ساري المفعول لأجل طويل في العصر الوسيط. ومن المؤكد أن الإسلام قد جنب بذلك غير المسلمين الذين عاشوا في ظل سلطانه المصير الذي قاساه لأمد طويل من الزمن أتباع الكنيسة البروتستانتية الذين يعيشون في أمصار كاثوليكية أو أتباع البابوية الذين يعيشون في ظل السيادة

وعموماً، فإننا نتفق مع آدم ميتز في أن الوضع المذكور حرم الشعوب الإسلامية من إقامة كيان سياسي واحد [226]، وكذلك مع ألبرت حوراني في تأكيده أن «إمبراطورية الإسلام» تكونت من عدد كبير من الجماعات

الرسمية للكنائس البروتستانتية، ويتأكد لأي متتبع دقيق لتطور اتجاهات الأحكام الخاصة بالأديان الأخرى (غير الإسلامية) أن تياراً رئيساً من تيارات الإسلام. يمتح من معين القرآن مباشرة، انتهى إلى قبول التعددية الدينية، كابحاً بالتالي التيار المعاكس المطالب بإخضاع غير المسلمين لنظام صارم من العزل. والشيء الأكيد الثابت أن التساهل هو الذي كان سائداً أو مسيطراً في العالم الإسلامي، ولاسيما في مجال ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق القوانين الخاصة بمسائل الأحوال الشخصية . فالحاضرة الإسلامية، وطبقاً للنص القرآني الصريح، الذي ينهى عن اللجوء إلى «الإكراه في الدين»، لم تمارس قط الاضطهاد الديني المباشر، كما لم تلجأ إلى فرض الشعائر الدينية للعقيدة الرسمية أو إلى حث غير المسلمين على اعتناق الإسلام. وإن صدرت بعض الفتاوى المتشددة في بعض الأحيان، فقد بقيت عملياً بلا مفعول، وتصوّر لنا قصص رواة الأخبار جمهور المسلمين، في دمشق وبغداد والقاهرة، وهو يشارك في الأعياد الدينية المسيحية الكبرى، وبخاصة «أحد الشعانين»، وهو عيد ما يزال يحتفل به إلى اليوم بأبهة عظيمة لدى مسيحيي الشرق. وقد ترك لنا المقريزي، بوجه خاص، روايات ملأى بالتفاصيل العجيبة المثيرة عن مجرى تلك الاحتفالات في مصر حيث كان الملوك أنفسهم يشاطرون عامة الشعب أعياده. ولم تتوقف حركة بناء الكنائس مع الفتح الإسلامي، وقد ترك لنا التاريخ أمثلة كثيرة على مبادرة السلطات الإسلامية بنفسها إلى إعادة بناء الكنائس التي يصيبها تلف وخراب أثناء الفتن والاضطرابات العامة. وتؤكد الوقائع التاريخية أن الذمي تمتع بحقوق المسلم نفسها (عدا عدم أهليته للشهادة ضد مسلم وكذلك في اللامساواة التي أوجبها بعض الفقهاء في تطبيق شريعة القصاص أو ثمن الدم)، ونخص بالذكر حق الملكية والحرية الاقتصادية اللذين لا يقيدهما قيد بالنسبة إلى أي منهما. مع الإشارة هنا إلى بعض القيود الطفيفة الأخرى، وهي مشتركة أصلاً بين الحاضرتين الإسلامية والمسيحية وقلما عمل بها: منع حيازة أرقاء مسلمين، استحالة عقد عقود تشمل المتاجرة بالخمور أو لحم الخنزير مع المسلمين، بطلان صفقات الربا مع المسلمين. غير أن الذميين كانوا أحراراً ملء الحرية فيما بينهم من حيث الاتجار بالخمور ولحم الخنزير، وإبرام صفقات ربوية. أما فيما يتعلق بالصلاحية القانونية فإن المبدأ الذي روعي تطبيقه ـ ولا يزال إلى أيامنا هذه ـ بكل دقة، فهو مبدأ المحاكم الطائفية: فالذميون يتقاضون أمام رؤساء طوائفهم، غير أن من شاء منهم اللجوء إلى القضاء الإسلامي أمكنه ذلك. وبالمقابل فقد غالى رؤساء الطوائف غير المسلمة مقالاة مسرفة في نظام شخصية القوانين، فطوروا التشريع الطائفي وأنزلوا الحرم بمن يطلب من رعاياهم التقاضي أمام قاضٍ مسلم، ويذكر الباحث جورج قرم حقيقة مؤداها أنه إذا كان النصارى قد عانوا في بعض الأحوال من الاضطهاد بسبب التقلبات السياسية الدولية ـ لا بسبب التعصب الديني بحد ذاته ـ فإن اليهود بالمقابل قد عاشوا في ظل الحاضرة الإسلامية حياة وادعة مطمئنة. لأن الحاضرة الإسلامية كانت وفية لرؤية القرآن التعددية للكون: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (سورة المائدة،51) (انظر جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ولا سيما من ص ص 236 ـ 261) (المترجم).

المحلية، العشائرية، اللغوية، والدينية، والتي شكلت وحدات منعزلة على نفسها، وغير قابلة تقريباً للنفاذ بين بعضها البعض [227].

وقد ترسخت في ظل الإمبراطورية العثمانية الجماعة ـ الدينية (الملة)، وتوطدت دعائمها، إما بغض السلطة المركزية النظر عنها، وإما بمنح رؤسائها صلاحيات كبيرة.

وقد ميزت السلطة العثمانية رعاياها المسيحيين في ملل مستقلة، مخضعة إياهم ليس لسلطة البطاركة الروحية وحسب، ولكن لسلطتهم الزمنية أيضا، وكانوا (أي البطاركة) يُنتخبون من طوائفهم، ويُصدّق على هذا الانتخاب من الباب العالي. وبهذا الشكل أصبحت «المجالس الملية» وطوائفها كيانات كنسية (طائفية ـ مذهبية) سياسية ذات سمات وملامح متمايزة. أي أن السلطة المدنية والشؤون الاجتماعية والاقتصادية والثقافية أوكلت عملياً إلى ما سمي بـ «المؤسسة الدينية»، أي إلى هيئة العلماء لدى المسلمين، والبطاركة والأساقفة لدى المسيحيين، والحاخام الأكبر لدى اليهود. وبمرور الزمن تعاظم ضغط مختلف الكنائس القومية والإثنية في الولايات والمناطق المختلفة، وتنامى عدد «الملل» التي تدير شؤونها الذاتية بصورة رسمية. فإذا كان السلطان العثماني محمد الثاني صنف في القرن الخامس عشر للميلاد كل المسيحيين الخاضعين لسلطنته في جماعتين كبيرتين (الأولى تتكون من المونوفيستيين، والثانية تضم الفئات والمذاهب المسيحية الباقية، بما في ذلك الكوثوليك)، فإن الإمبراطورية العثمانية كانت تضم رسمياً في عام 1914 سبع عشرة ملة، عدا أن كل ملة تمتعت بحماية إحدى الدول الغربية أو أكثر [228].

وقد وصف المؤرخ المعروف فيليب حتّي نظام «الملل» بأنه «الحل الإسلامي لمشاكل الأقليات الدينية» [229]. والحقيقة أن عزل الجماعات الدينية غير المسلمة في نوع من «الجيتو الاجتماعي ـ الطائفي»، أدى إلى تحول المشاعات (الوحدات، المشتركات) المسيحية إلى جماعات عرقية (إثنوس) مستقلة نسبياً، بحيث تتميز بملامح دينية وثقافية محددة تشكل هويتها الذاتية من جهة، لكن وضعها التابع والخاضع للأمة الإسلامية لفترة تاريخية طويلة قادها إلى التكيف والامتثال (اللغوي والإثني) للثقافة الإسلامية السائدة من جهة أخرى. ولهذا أصبحت في وضع يمكن أن نصفه بـ «الهامشي»

.(marginal status)

وبالتالي، فإن فاعلية المسيحيين في إطار الإمبراطورية العثمانية تجلت أساسا في تلك الميادين الاجتماعية، التي سمح لهم بأن يوجدوا فيها، وحيث لم يكن لنشاطهم أن يصطدم بمقاومة المسلمين ومعارضتهم. وكانت المجالات التقليدية لأنشطة المسيحيين تتمثل في الأعمال الحرفية والزراعة والتجارة، والطب، والمال، كما تمكنوا من الوصول إلى وظائف وأعمال إدارية مهمة في بعض المناطق. وفي معرض وصفه للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر للميلاد أشار آدم ميتز (ميتس) إلى أن «المواقع الأكثر ربحاً ودخلاً مادياً، كان يشغلها المسيحيون واليهود، الذين تمسكوا بها بقوة وكثافة، لاسيما في الأعمال المصرفية، وفي تجارة الأقمشة، والزراعات الكبيرة، ومهنة الطبابة» [229].

وفي مصر، مثلاً، كانت المشاريع المالية يدير تقليدياً الأقباط [230]. وبصورة عامة، فإن غالبية أشكال النشاط الاجتماعي للمسيحيين، كانت تضمن لهم قبل كل شيء مراكز مؤثرة في الميادين الاقتصادية والاجتماعية في المدن الإسلامية. وكما أشار أحد المؤرخين العرب، فإنه على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، صار عدد كبير من رعايا السلطان (العثماني) المسيحيين أغنياء وأشخاصاً مؤثرين، إضافة إلى أنهم ارتبطوا بعلاقات تجارية وثقافية، وأحيانا بعلاقات سياسية مع البلدان الأوروبية. ولهذا شهدت المدن في كل ولاية وإقليم من الإمبرطورية تطوراً وتناميا في الوحدات والمشتركات العائدة للمسيحيين [231].

في القرن التاسع عشر انتقل الدور الريادي في اقتصاد المشرق العربي إلى التجار، الذين لعبوا دور الوسيط التجاري بين أوروبا والشرق الأدنى، يؤازرهم تلك الفئة من الإقطاعيين، التي دخلت في علاقات تبادلية مع المبلدان الأوروبية بصفتها موردة للمنتجات الزراعية الخام إلى أوروبا. وكانت هاتان الفئتان الاجتماعيتان تضمان عناصر مسيحية بصورة واسعة. فالتجار الأصليون، من الأرثوذكس والروم ـ الكاثوليك استفادوا بصفة خاصة من حماية قناصل الدول الأوروبية، أما أتباع الطقوس الكنسية ـ البابوية (الاتحادية)، فقد تمتعوا بامتيازات تجارية إضافية، لهم الفاتيكان. في حين أن الموارنة عملوا تقليدياً بالزراعة. وتبين الدراسات الاقتصادية

والاجتماعية المتخصصة الملكيات والإقطاعيات الزراعية المهمة في لبنان (في مطلع القرن التاسع عشر) كانت تتركز في أيدي الأسر المارونية الإقطاعية ـ الغنية. وبعد إلغاء نظام المقاطعات الزراعية في عام 1961 أصبحت الكنيسة المارونية من حيث النتيجة أكبر ملاك الأراضي الزراعية في لبنان[*17].

2ـ وضع الأقليات المسيحية في المشرق العربي

نتوقف الآن لإعطاء مزيد من التفصيل حول الوضع المعاصر للمسيحية في العالم العربي. ففي أقطار المغرب العربي يشكل المسيحيون حوالي 1٪ (واحد بالمئة) من سكان كل بلد (المملكة المغربية، الجزائر، تونس، ليبيا)، أما في السودان فإن المسيحيين يشكلون حوالي 5٪ (خمسة بالمئة) من إجمالي السكان، وفي مصر ـ 10٪ (عشرة بالمئة) من مجموع السكان (ومنهم 3 , 8٪ من الأقباط). في بلدان غرب آسيا يعتنق المسيحية حوالي 5 , 3٪ (ثلاثة ونصف بالمئة) من مجموع السكان، أي حوالي خمسة ملايين مواطن، وفي هذا الإقليم (غربي آسيا) يعيش في البلدان غير العربية 3 , 17٪ من مجموع مسيحييه، في حين أن البلدان العربية تضم 70٪ (سبعين بالمئة) من العدد الإجمالي لمسيحيي إقليم غرب آسيا (بينما تعيش النسبة الباقية والمؤلفة من 13٪ في قبرص). ومن نسبة الـ 7٪ من مسيحيي البلدان العربية الآسيوية، فإن الأغلبية المطلقة تعيش في لبنان، وسوريا، والعراق، والأردن، وفلسطين. وتدل الإحصائيات المتوافرة إلى تاريخه أن أكبر نسبة مسيحية إلى مجموع المسيحيين في تلك الأقطار موجودة في لبنان، حيث تصل إلى 2 , 34٪ من

(*17) يذهب المؤرخ ر.هـ. ديفيسون، إلى أن «خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والنصارى، والأتراك وغير الأتراك، وإنما بين الحكام والمحكومين،المضطهدين والمضطهدين: فكان من هم في القمة ـ الموظفون العثمانيون والضباط، الصيارفة اليونمن أو الأرمن، التجار أو كبار رجال الدين ـ يزدرون الجمهور... وكان الأعيان يتألفون من المسلمين والنصارى، وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم». ولهذا لا ينبغي أن يأخذنا العجب إذا ما وجدنا الأعيان المسيحيين، مثلهم مثل أقرانهم المسلمين، يقفون موقفاً عدائياً من حركة الإصلاحات (التنظيمات) التي بدأت في تركيا عام 1839 والتي كانت ترمي إلى تحديث البنية الاجتماعية السياسية للإمبراطورية عن طريق إلغاء التشريع الذمي القديم الساري المفعول، وعن طريق إعادة بناء الإدارة كلها وفق الأسس الدستورية والعلمانية والمساواتية المعتمدة في أوروبا في أعقاب الثورة الفرنسية (جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص 274 ـ 275) (المترجم).

العدد الإجمالي لمسيحيي آسيا العربية، أما في سوريا فتصل نسبة المسيحيين إلى 7, 16٪ من إجمالي عدد المسيحيين في تلك الأقطار. والواقع أن الثقل الأكبر للجزء المسيحي من السكان يمكن أن نلاحظه في البلدان التالية: في لبنان ـ أكثر من 53٪ من إجمالي السكان (المسجلين رسمياً آنذاك/خ.ج)، في سوريا ـ 11٪ من مجموع السكان العام، في الأردن 8٪ من السكان، في الكويت ـ 6٪. وفي بقية الأقطار يشكل المسيحيون أقل من 1٪ (واحد بالمائة) من إجمالي سكان كل قطر على حدة [232].

ولكن لابد بادئ ذي بدء من التذكير بحقيقة، أن المسيحية موجودة في الشرق، في شكلين، إن القول : (1) في شكل شرقي أصلي قديم (مثلاً، المونوفيستيون، النساطرة، الأرثوذكس الشرقيون، والذين تفرع عنهم في العصر الحديث الاتحاديون، الذين يعترفون بالزعامة الرومانية ـ الكاثوليكية مع الاحتفاظ بالطقوس الأرثوذكسية)، (2) الشكل الغربي (الكاثوليكي والبروتستانتي) للتبشير والطقوس والسكان المحليون الذين حولتهم الإرساليات الغربية . وفي المشرق العربي، كما هو الأمر في العالم الإسلامي، لم يستطع المرسلون الغربيون أن يبلغوا نجاحات جماهيرية لا بين المسلمين، ولا حتى بين المسيحيين المحليين. في حين أن أهمية نشاطاتهم تقاس بمعايير ومؤشرات أخرى. والحقيقة أن تأسيسهم على نطاق القارة الآسيوية مراكز وتجمعات تبشيرية صغيرة، أظهر تأثيراً كبيرا في الحياة الاجتماعية ـ الثقافية للمجتمعات الشرقية.

والمسيحية في الشرق الأدنى تتمثل في أربعة اتجاهات أساسية: الأرثوذكسية، الكاثوليكية، الكنائس غير الخلقيذونية، والبروتستانتية.

1- الطوائف الأرثوذكسية: تتمثل بأربع كنائس (بطركيات) مستقلة: القسطنطينية، أنطاكية، الإسكندرية، والقدس. وهي بطركيات مستقلة على الصعيد الإداري. حيث إن لكل بطريرك من هؤلاء البطاركة الأربعة مطارنته وأساقفته، ويقود «مجمعاً مقدساً». ولكن من حيث طقوس العبادة، فإن هذه الكنائس (البطركيات) الأربع تعود إلى أساس أو مصدر طقسي واحد، يتجلى في تعاليم آباء الكنيسة الإغريق، وقرارات المجامع الكنسية السبعة الأولى، والليتورجيات العامة (باسيليوس العظيم ويوحنا فم الذهب). وعليه فإن غياب الوحدة التنظيمية بين هذه الكنائس (البطركيات)، تعوضه التقاليد

والطقوس المشتركة، والمبادىء العقيدية، والليتورجيات الواحدة.

في الميدان الاجتماعي ـ الثقافي، فإن حياة أرثوذكسيي الشرق الأدنى تحددها مجموعة عوامل. يأتي في مقدمتها وأكثرها أهمية علاقات الكنائس (البطركيات) الأرثوذكسية مع الإسلام، أي مع العالم، الذي يعيشون فيه مباشرة، والذي يتوجب عليهم أن يؤكدوا ويرسخوا فيه وجودهم بشكل أو بآخر، والعامل الثاني يتجسد في مجابهتهم لنفوذ الكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية وللاتحاديين (البابويين)، أي مع ذلك الجزء الذي تشكل في محيطهم ذاته، والعامل الثالث المؤثر في المجال الاجتماعي ـ الثقافي للأرثوذكس هنا، يتمثل في علاقاتهم بالكنائس غير الخلقيدونية، والاختلافات والمنافسات بين الكراسي الرسولية الأربعة ذاتها، وأخيراً، نشير إلى عنصر التناقض بين الهيئة الروحية والإغريقية لهذه الكنائس من جهة وأتباعها ورعاياها من العناصر الإثنية والجماعات القومية والعرقية في منطقة الشرق الأدنى من جهة أخرى.

وإذا كان أرثوذكسيو الشرق الأدنى قدموا في عنصر النهضة مساهمة قوية في بعث الآداب والثقافة العربية بشكل عام، فإن الأحداث اللاحقة قد أثرت سلباً في أوضاعهم وفي عطاءاتهم. ولا ننسى في هذا المجال الإشارة إلى الهجرات الجماعية الضخمة للأرثوذكس من تركيا إلى اليونان في مطلع العشرينيات من هذا القرن، ونذكر بصفة خاصة التهجير القسري لعشرات الألوف من الأرثوذكس من فلسطين (التي احتلها الصهاينة اليهود) إلى لبنان، وسوريا، والأردن بعد عام 1948، وكذلك عملية اضمحلال الجماعات الأرثوذكسية في مصر عام 1955، نتيجة هجرة أغلبهم إلى سوريا ولبنان، وأيضاً هجرة حوالي مائة ألف من الأرثوذكس من سوريا ولبنان في الستينيات، وأخيرا هجرات الارثوذكس الجماعية الكبيرة إلى أوروبا وأمريكا (وخصوصاً في العقدين الأخيرين). ومن ناحية أخرى، فإن الكنائس (البطركيات) الأرثوذكسية الأربع مازالت موجودة إلى الآن، إلا أن بطريركية انطاكية (وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس) ومقرها الحالي في دمشق، تبقى، برأينا، أكثرها قوة اجتماعية، ويتبعها السريان الأرثوذكس في سوريا ولبنان.

ولابد من القول بأن البنى التنظيمية غير متبلورة الحدود والمعالم تماماً

بالنسبة للأرثوذكس في الشرق الأدنى، تفاقمت تاريخياً بسبب التناقضات، القومية بين الهيئة الكنسية العليا والرعاية، أما جذور هذه التناقضات فيجب أن يبحث عنها، كما يبدو، من خلال الرجوع إلى عهد الإمبراطورية العثمانية، نظراً إلى أن «القسطنطينية اختارت تكتيك إبعاد العنصر العربي من مراتب الهيئة الكنسية العليا لصالح الإغريق» [233]. وقد خلق هذا الوضع بدوره صلات طائفية متزعزعة وغير مستقرة. وفي العقدين الثاني والثالث من هذا القرن برزت بين الأرثوذكس نزعات قوية نحو الاستقلال واللامركزية الطائفية. وبالمقابل، فإن ظهور عامل سياسي خطير في تلك المرحلة، ونقصد به الحركة الصهيونية، هز الأرثوذكس بالدرجة الأولى، لأنهم - إضافة إلى الناحية القومية والدينية - كانوا يشكلون جزءاً مهما وأساسياً من عرب فلسطين. هذا مع ملاحظة جملة من السمات والملامح، المميزة للمسيحيين الأرثوذكس، كالأمزجة المعادية للغرب، وخصوصاً المعادية للكاثوليكية، التي استنفرت بالحركة الاتحادية (أتباع البابوية) في القرنين السابع عشر والثامن عشر (والتي أدت إلى انتقال جزء من الأرثوذكس إلى الاتحادية - البابوية، ونشوء كنيسة الروح - الكاثوليك)، وبأنشطة الإرساليات الكاثوليكية المتلاحقة والمكثفة في الشرق الأدنى.

وفي تلك الآونة (زمن الإرساليات والحمايات الغربية - خ.ج.) عانى المسيحيون الأرثوذكس من الشعور بالعزلة، وعدم الثقة بالمستقبل، وخصوصاً في مرحلة ما بين الحربين العالميتين. ففي هذه المرحلة بالذات تعرض جزء منهم (من الأرثوذكس) لأزمة روحية عميقة، فأصبحوا من دعاة النزعات الإسلامية في القومية العربية، بل كانوا أكثر جذرية و تطرفاً من المسلمين أنفسهم. وقد تبدو تلك الاتجاهات مفارقة غريبة، لكن الوقائع التاريخية تؤكد أن قسماً من ممثلي الفئات الأرثوذكسية العربية لعب واحداً من أكثر الأدوار طليعية وريادية في وضع أسس الحركة القومية العربية في العصر الحديث، استناداً إلى قيم الثقافة الإسلامية ومثلها. وهؤلاء المسيحيون (الأرثوذكس) - القوميون هم أول من نادوا بأطروحة التلازم بين الإسلام والعروبة.

أما الاتجاهان الآخران للمسيحية القديمة في الشرق الأدنى، إضافة إلى الكنائس (البطركيات) الأرثوذكسية الأربع المشار إليها، فيمثلهما

المونوفيزيون والنساطرة، الذين يشكلون ما يسمى بـ «الكنائس غير الخلقيدونية» (الرافضة لمقررا ت مجمع خلقيدونية عام 451). والسمة الأساسية المميزة للكنائس المونوفيزية (المونوفيستية) والنسطورية، أنها توحد أنصارها وأتباعها وفق أسس إثنية وقومية (في الكنائس الأرثوذكسية تجلى العنصر القومي من خلال الاستقلال الإداري والتنظيمي لكل كنيسة (بطركية) على حدة، ولكنه لم يؤد إلى الانفصال العقائدي للكنائس الأرثوذكسية عن بعضها، كما حصل بالنسبة للمونوفيزيين والنساطرة).

2- المونوفيزيون: (الطبيعة الواحدة في المسيح) في منطقة الشرق الأدنى يتركزون اليوم في أربع كنائس، هي: كنيسة الأرض ـ الغريغوريين، كنيسة اليعاقبة ـ الأرثوذكس، كنيسة الأقباط، والكنيسة الأثيوبية.

3- النساطرة: ويشكلون اليوم حوالي 5 ,5٪ من مسيحيي هذه المنطقة. ويتركزون أساساً في إيران والعراق. وقد بقي هذا الاتجاه مسيطراً بين الآشوريين المعاصرين بالدرجة الأولى، ولهذا يطلق أحياناً على هذه الكنيسة اسم «الكنيسة الآشورية».

4- الكنائس الاتحادية: (من فعل « اتحد ـ to unite» «اتحادي ـ union» ـ وهي جماعات، انفصلت وانشقت في أوقات وظروف مختلفة عن الكنائس المسيحية الشرقية، ودخلت في اتحاد كنسي (عقيدي) مع الكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية ـ وهي تخضع بشكل عام للسلطة العليا لبابا روما وللزعامة الكنسية الكاثوليكية في الفاتيكان، معترفة بالعقائد الكاثوليكية، مع الاحتفاظ في الوقت ذاته باستقلاليتها الداخلية (أشبه ما يكون بالحكم الإداري ـ الذاتي إن صح التعبير)، وتنظيمها الكنسي، وطقوسها التقليدية، واللغة الوطنية لليتورجيات، وممارسة شعائر العبادة والخدمة الدينية، ويشكل الاتحاديون (أتباع الكنيسة الغربية ـ اللاتين) في الوقت الحاضر حوالي 36٪ من العدد الإجمالي لمسيحيي الشرق الأدنى. تعيش غالبيتهم العظمى في لبنان، والعراق، وسوريا. وقد استقلت شيئاً فشيئاً ست كنائس «اتحادية»:

1- من الأرثوذكس في إقليم الشرق الأدنى استقل الملكيون (أو الروم ـ الكاثوليك).

2- من كنيسة الأرض ـ الغريغوريين (الأرمن من قديم) انشق الأرض الكاثوليك.

3- من الكنيسة القبطية استقل الأقباط ـ الكاثوليك،

4- من كنيسة السريان ـ الأرثوذكس (اليعقوبية، اليعاقبة) استقلت كنيسة السريان ـ الكاثوليك، التي ينتمي إليها كذلك مالا نكاريو الهند.

5- عن الكنيسة النسطورية (الآشورية) تفرعت كنيستان للكلدان (الآشوريين ـ الكلدان، والسريان ـ الكلدان)، يتبعهما مسيحيو تلهند الاتحاديون (المالاباريون).

6- الموانة، وينضوون في جماعة كنسية واحدة تتبع مذهب الروم ـ الكاثوليك. وقد بقيت موحدة تضم الموارنة جميعا دون أن يكون لها «منافس أرثوذكسي». ويرى عدد من الدارسين أن الموارنة كانوا في بادىء الأمر من أتباع البدعة المونوتيلية (أصحاب المشيئة الواحدة/خ.ج).

ونقدم فيما يلي لمحة مقتضية عن كل كنيسة من هذه الكنائس الكاثوليكية (الاتحادية، التابعة لمذهب الروم ـ الكاثوليك):

اليونان (الروم) ـ الكاثوليك: ويطلق عليهم في معظم الأحيان اسم «الملكيين»، لأنهم أيدوا القرار الذي اتخذه مجمع خلقيدونية (خلقيدونيا) ضد بدعة أوطيخا القائلة بطبيعة واحدة للمسيح. ولقب «ملكيين» أطلقه عليهم مخالفوهم ازدراء لهم لوقوفهم في صف الملك البيزنطي مرقيانوس الذي كان يعاضد المجمع المذكور في وجه المونوفيزيين. وقد شكلوا كنيسة مستقلة يرأسها بطريرك (يقيم في دمشق والقاهرة). وكان للإرساليات الكاثوليكية ـ الغربية (من يسوعيين وكابوتشيين) نشاط دائم في أوساط الملكيين. وفي عام 1724م أخذ جزء من الملكيين برئاسة البطريرك كيرُلس الخامس بالمبادىء العقيدية للكنيسة الكاثوليكية، مع الاعتراف بالسلطة العليا للبابا (في روما). وفي عام 1819م اعترفت السلطات العثمانية رسميا بكنيسة اليونان ـ الكاثوليك (الروم ـ الكاثوليك). وفي الوقت الحاضر يصل عدد أتباع كنيسة اليونان ـ الروم الكاثوليك في بلدان غرب آسيا إلى أكثر من ربع مليون نسمة. ولكن لابد من الإشارة إلى الهجرة الكبيرة التي قام بها اليونان ـ الروم الكاثوليك بعد لاحرب العالمية الأولى إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والبرازيل، والأرجنتين.

كنيسة الأرض ـ الكاثوليك: تشكلت رسمياً في عام 1742م. (البابا بينديكت الرابع عشر صادق على ترسيم إبراهام أردزيفين برتبة بطريرك الأرمن

الكاثوليك)، وكان عدد الأرض ـ الكاثوليك قد بلغ في عام 1700 ما يقارب عشرة آلاف شخص في منطقة الشرق الأدنى. وبين المذاهب الاتحادية (الروم ـ الكاثوليك) يعد أفراد كنيسة الأرض ـ الكاثوليك أقلها عدداً.

كنيسة الأقباط الكاثوليك: يتركز أتباعها في مصر بالدرجة الأولى. اعتنق بعض الأقباط الكاثوليكية (الاتحادية) رسمياً في عام 1741م (أنشئت البطريركية في الإسكندرية في سنة 1824، مع أن بعض بطاركة الأقباط قاموا بمحاولات سابقة لعقد اتحاد عقيدي مع روما، دون أن تكلل تلك المحاولات بالنجاح، ومنهم كيرلس االثاني في سنة 1237م، ويوحنا الحادي عشر في أثناء انعقاد مجمع فلورنسا (1439 ـ 1440)، المكرس أساساً لوحدة الكنائس.

وتبين الاحصائيات المتوافرة أن عدد الأقباط ـ الكاثوليك تنامى على النحو التالي: 14 ألف شخص في عام 1907, 57 ألف شخص في عام 1950، 80 ألف شخص في عام 1958، ووصل إلى 120 ألف شخص في أواسط السبعينيات من هذا القرن. ويتبع كنيسة الأقباط ـ الكاثوليك في مصر حوالي مئة مؤسسة تعليمية من مراحل ومستويات دراسية مختلفة، تضم ثلاثين ألف متعلم. ومن المفيد، الإشارة هنا إلى أن اللاتين ـ الكاثوليك في مصر، يعدون اليوم بستة آلاف شخص تقريباً، تتبعهم 117 مؤسسة وهيئة تعليمية ، يدرس فيها 63 ألف شخص.

السريان ـ الكاثوليك: انشقوا عن اليعاقبة. وظهرت أولى الجماعات الاتحادية (الكاثوليكية) في أواسط القرن الخامس عشر بفضل النشاط الفعال لرهبانيات الفرنسيسكان والدومينيكان.

ويجدر بالذكر أن أول بطريرك للسريان الكاثوليك، حصل على لقب بطريرك أنطاكية للسريان الكاثوليك، رُفّع إلى مرتبة بابا روما في عام 1983م. وتعداد السريان ـ الكاثوليك حوالي مئة ألف نسمة، يتركزون أساساً في سوريا، ولبنان وإيران. أما من الناحية القومية فهم عرب سوريون بالدرجة الأولى.

إضافة إلى ذلك، ينتمي إلى كنيسة السريان ـ الكاثوليك المالانكاريون ـ الهنود الكاثوليك من أتباع التقليد الانطاكي، حيث يعيش أغلبهم حالياً في ولاية كيرال الهندية، التي يوجد فيها 42٪ من كاثوليك الهند (000, 200, 2

مليون من أصل 000 , 360 , 5 ملايين نسمة).

الكلدان (السريان ـ الكلدان): من المسيحيين النساطرة، الذين اعتنقوا العقيدة الكاثوليكية (الاتحادية) وتعود أول المعطيات حول ظهور الكاثوليك بين النساطرة ـ الآشوريين إلى أواسط القرن الثالث عشر للميلاد. وفي عام 1553 تم إنشاء كنيسة كاثوليكية (اتحادية)، وأصبحت تسمى بـ «الكنيسة الكلدانية». ومن حيث العدد، فإن الكنيسة الكلدانية ـ الكاثوليكية تأتي في المرتبة الثالثة بالنسبة للكنائس الكاثوليكية في هذا الإقليم، ويتبعها ربع مليون شخص. وتعيش الأغلبية المطلقة من الكلدان الكاثوليك في العراق.

ويتبع الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية أيضاً المسيحيون المالاباريون الهنود، الذين اعتنقوا عقيدة الاتحاد مع روما، وكذلك المسيحيون النساطرة، الذين يطلق عليهم أحياناً اسم «مسيحيي الرسول توما»، نظراً لكونهم يرجعون أصولهم الأولى إلى هذا القديس (أحد رسل المسيح الاثني عشر ، الذي مات مبشراً بالمسيحية في الهند ـ خ.ج.)، ويبلغ مجموع الملاباريين المسيحيين في الهند حوالي أربعة ملايين نسمة، ينتمي أقل من نصفهم بقليل إلى المذهب الكاثوليكي.

الموارنة: يؤلفون أكبر كنيسة كاثوليكية من حيث عدد الأتباع في المنطقة (54٪ من العدد الإجمالي للكاثوليك، حيث يبلغ عددهم 750 ألف نسمة، يعيش 96٪ منهم في لبنان).

وقد بدأ التقارب بين الكنيسة المارونية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية منذ أيام الحملات الصليبية (القرن الثاني عشر للميلاد). وفي سنة 1215م حضر بطريرك الموارنة إرميا الثاني المجمع المسكوني الرابع المنعقد في لايتران (إيطاليا). وفي القرن السادس عشر للميلاد اعترفت كل المراتب والهيئات المارونية الكنسية بالسلطة العليا لبابا روما. ومن المفيد هنا الإشارة إلى الصلات التاريخية (الثقافية والاقتصادية) الراسخة للموانة مع فرنسا، ودورها في بلورة بعض الاتجاهات الثقافية والحضارية لهذه الجماعة.

وبصورة عامة، فإن أتباع العقيدة الكاثوليكية (الاتحادية) في شمال أفريقيا وغرب آسيا يزيدون قليلاً عاى 5 , 1 مليون نسمة، وهو بلاشك عدد ضئيل بالقياس إلى المجموع الكلي لسكان هذين الإقليمين. إلا أن الفاعلية الاجتماعية والثقافية للجماعات والطوائف الكاثوليكية (الاتحادية) كبيرة

وملحوظة، أكثر من الجماعات والطوائف الأرثوذكسية (ذات التقليد الشرقي). ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى صلاتها المباشرة بكنيسة الروم ـ الكاثوليك، والدعم الذي تتلقاه من الفاتيكان. فعلى سبيل المثال، أن ثلاث أخويات (رهانيات) مارونية فقط تملك في لبنان، وسوريا ومصر أربعة عشر مركزاً إرسالياً، وستاً وعشرين مدرسة (تضم ثلاثة آلاف دارس)، وثلاثة مشافٍ، وتصدر أربع نشرات دورية. وهناك أربع رهبانيات للروم الكاثوليك تملك ثمانية مراكز تبشيرية، وسبع عشرة مدرسة (تضم 2200 دارس)، وخمسة معاهد [234].

3ـ البحث عن وسائل القضاء على التشرذم الطائفي: المنورون المسيحيون

لقد حدد الاستعمار الأوروبي في بداية القرن التاسع عشر من حيث الجوهر مسارات التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، والفكري والروحي في العالم العربي، التي أدت إلى ظهور حركة اجتماعية ـ ثقافية واسعة، أطلق عليها اسم «النهضة». فبالإضافة إلى التجزئة الاقتصادية والسياسة للأقطار العربية، التي نتجت عن الاحتلال العسكري الاستعماري المباشر، والتي حولت هذه الأقطار إلى مستعمرات أو شبه مستعمرات ، تعرفت بعض فئات المجتمع الغربي الثقافة الأوروبية، والفكر العلمي، ومنجزات الغرب التقنية. وهي العملية، التي أطلق عليها مونتغمري واط وصف «الموجة الهلنستية الثالثة» [235]. هذا الطابع المزدوج للهيمنة الأوروبية من جهة ضغط اجتماعي ـ اقتصادي عنيف على الشعب العربي، يرافقه من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته إطلاع هذا الشعب (عبر الفئات المثقفة والفئات البرجوازية) على الثقافة العالمية بعد وقوعه لمرحلة تاريخية طويلة في ظروف قاهرة من السكون والجمود والتخلف.. كل ذلك حدد معالم رد الفعل الدفاعي (الغريزي ـ الطبيعي) للصفوة الفكرية ـ الروحية العربية ضد الثقافة الأوروبية، وأثر بالتالي في خصائص مواقفها العقائدية والأيديولوجية اللاحقة.

العامل الثاني، لكن الداخلي ـ وهو عامل جوهري، كان مرهوناً برد الفعل غير المتجانس، وغير المتماثل، بل المتناقض ضد التحولات والتغيرات الجارية،

والناجم أساساً عن تفتت العرب وتشرذمهم الطائفي، الذي رسمت معالمه الكبرى ممارسة «الملل»، التي تعود إلى عدة قرون. ونحن نعتقد أن هذا الانقسام أو التشرذم رسخ من جهة في أذهان العرب المسلمين التصور عن ذاتهم كأمة اثنو ـ دينية، تتسم ـ كما يتصور بعض المنظرين ـ بالاستثنائية، والتميز، وتشكل عند العرب ممن لهم انتماءات دينية أخرى وعند الجماعات الإثنية[*18] المستعربة من جهة ثانية نوع من « الوعي الجيتوي، أي جملة من التصورات والمفاهيم الفكرية ـ الدينية والطائفية، التي كونت لديهم «روحاً انعزالية» عن المجتمع. وبسبب هذا العامل الداخلي المهم، كان لكل جماعة دينية أو إثنية في المجتمع العربي «رد فعلها» و«موقفها» من جملة التحولات والتغيرات الاجتماعية.

ففي «رد الفعل المسيحي» تبلورت ثلاث نزعات، ثلاثة اتجاهات. نحددها بصورة أولية، على النحو التالي: 1ـ النزعة «الانفصالية»، 2ـ النزعة «المتغربة» أو «المهاجرة»، 3 النزعة «التنويرية».

والواقع أن أفكار الديمقراطية ـ البرجوازية الغربية حول الاستقلال الوطني، والحرية، وحق تقرير المصير.. الخ، انتشرت بسرعة داخل الطوائف المسيحية. مع أن هذه الأفكار نوقشت في بادىء الأمر ودرست، كما أصلت انطلاقاً من الوعي «الطائفي» التقليدي، الذي ارتدى طابع المطالب السياسية من أجل الحكم الذاتي أو الاستقلال التام عن الإمبراطورية العثمانية. وكانت هذه الاتجاهات والنزعات (الإنفصالية، الاستقلالية) قوية بشكل خاص عند كل من الموارنة والآشوريين. ففي الطائفة المارونية راجت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فكرة القومية المسيحية اللبنانية ـ والتي كانت مرتبطة في كثير من ملامحها وتنظيراتها وتحليلاتها بشخصية يوسف كرم (1822 ـ 1889)، الذي نفاه العثمانيون في سنة 1867 إلى أوروبا لمواقفه السياسية المناوئة، وعده الموارنة منذ ذلك التاريخ زعيماً وطنياً لهم[236].

(*18) «الجماعة الاثنية» كما تُعرف في العلوم الاجتماعية، هي التي تعتنق ثقافة تقليدية مشتركة وشعوراً بالذات المستقلة، وتعد جماعة فرعية من المجتمع العام. ويختلف أعضاء الجماعة السلالية «الإثنية» عن باقي أعضاء المجتمع فيما يتعلق ببعض الخواص الثقافية. وقد يكون لأفراد هذه الجماعة لغتهم الخاصة وديانتهم وبعض العادات المميزة، والأهم من ذلك شعورهم بالاختلاف عن محيطهم من ناحية، وبتوحدهم كجماعة تقليدية متميزة من ناحية أخرى. (المترجم).

أما إمكان تحقيق الاستقلال عن جسم الإمبراطورية العثمانية، فقد رآها الموارنة في حماية الدول الغربية الكبرى. وبالطبع، استجابت الدول الغربية الكبرى بكل سرور «لأماني المسيحيين» و«رغباتهم»، حيث وجدت في الطوائف والملل المسيحية قوة سياسية فعالة، من المفيد استخدامها واستغلالها لتحقيق مآربها ومصالحها الذاتية (الغربية) ضد الباب العالي (العثماني). وهذا ما عقد أكثر فأكثر وضع الأقليات المسيحية. حيث تبين، أن الآمال الضخمة، التي عقدتها على «أوروبا المسيحية»، كانت في الحقيقة زائفة وغير واقعية. في حين رأى المسلمون في صلات مواطنيهم بـ «أوروبا المسيحية»أخطاراً متوقعة ومحتملة على الإمبراطورية العثمانية (المسلمة)، وهذا يعني أنهم أصبحوا ينظرون إلى المسيحيين كعملات لتحقيق المصالح الغربية.(*١٩)لكن الأمر، الذي فاقم الوضع أكثر من غيره هو السياسة المتناقضة، التي كانت تنتهجها السلطات التركية. فمن جهة، قادت السياسة التقليدية إزاء الملل والطوائف، التي نتج عنها «نظام الملل» كحل لمشكلة الأقليات، وللتخلص من ضغط الدول الكبرى، التي كانت تطالب بإلحاح بحق الحماية للمسيحيين في الإمبراطورية العثمانية، قادت إلى جعل النظام الطائفي علنياً، ومن جهة أخرى، في محاولته للقيام، ولو ببعض الإصلاحات

(*١٩) في دراسته السوسيولوجية الغنية المتسمة بالتحليل العميق والتوثيق الكبير، يؤكد الدكتور جورج قرم أن شبكة المدارس المسيحية، التي أقامتها الدول الكبرى في أرجاء الإمبراطورية العثمانية مالبثت أن تحولت إلى بؤر للنزعات الطائفية الانعزالية.. وأن الثقافة التي ألقمت لأبناء الأقليات كانت ترمي إلى كسبهم لمعسكر الغرب وقيم، وبطريقة غير مباشرة، إلى تغريبهم عن القيم التقليدية للحاضر ة الإسلامية، إن لم نقل: إلى تأليبهم عليها.

وفي الوقت نفسه لم يتوان أبناء الأقليات ـ وقد يسر السبيل أمامهم هذا التطوير لمستواهم الثقافي ـ في اهتبال الفرصة ليصبحوا الوكلاء التجاريين للدول الكبرى الباحثة عن أسواق.

وفي إبان الحرب العالمية الأولى بلغت النزعات الانفصالية ذروتها، وآلت إلى مذابح ومجازر. فقد قطعت الدول الغربية يومئذ الوعود الكاذبة لطوائف الإمبراطورية العثمانية، ومن دون أن تقيم اعتباراً البتة للإمكانات العملية للتحقيق والتنفيذ، تعهدت بمنح كيان قومي وإقليمي مستقل لكل من الأرمن والأكراد والآشوريين والعرب. وقد كان الغرض من كل ذلك الإجهاز على الإمبراطورية العثمانية.. وغني عن البيان أن أشد أنصار الحلفاء حماسة واندفاعاً كانوا أبناء الأقليات المسيحية الذين ظلت دعاية القناصل والمبشرين تنشط في وسطهم على امتداد قرنين كاملين من الزمن، تلهبهم مشاعر القربى الدينية التي كانت الدول الأجنبية قد استغلتها أيما استغلال مصوّرة نفسها على أنها محررتهم المنتظرة من السيطر ة الإسلامية التي طال أمدها. (انظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص (292 ـ 298) (المترجم).

الأكثر إلحاحاً وضرورة على أراضي الإمبراطورية، قام الباب العالي بملاحقات دورية مستمرة ومضايقات لهذه الملل والطوائف. ويكفي أن نتذكر في هذا السياق المذابح الدموية المتكررة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وتحت وطأة تلك الظروف القاسية والمضطربة بدأت حركة هجرة جماعية ضخمة من جانب مسيحيي الإمبراطورية العثمانية. وكان يمكن أن تشاهد مخيماتهم ومعسكراتهم في أي جزء من العالم، حتى في أستراليا وأمريكا اللاتينية، وذلك في مطلع القرن الحالي (العشرين).

ففي الولايات المتحدة الأمريكية وكندا تجمع في سنة 1914 حوالي ربع المسيحيين السوريين، الذين أسسوا هناك مجتمعهم الخاص، وأبدعوا مدرسة أدبية أصيلة ومتميزة، لم تفقد صلتها الروحية بالوطن الأم، وعرف هذا الأدب الجديد باسم «أدب المهجر» [237].

طبعاً، لا ضرورة للتوقف هنا من أجل التفصيل في أسباب وبواعث الهجرات الجماعية لمسيحيي الشرق الأدنى. ولكن نود لفت الانتباه وتركيزه فقط على مسألة واحدة. وهي أن قسماً كبيراً من المهاجرين كان من المتعلمين، ومن الفئات المثقفة المسيحية، التي التقت بشكل أو بآخر مع الثقافة الأوروبية، والتي لم تعد مرتاحة إطلاقا للمحيط الطائفي الجامد في بلدانها الأصلية. فالشرائح المتأوربة (المتغربة). السجينة في تجمعاتها الطائفية «الجيتوية» (الانعزالية)، دخلت في تصادم ليس مع الثقافة المهيمنة فقط، ولكن كذلك مع تقاليد طوائفها وجماعاتها الخاصة. وظهر ذلك الوضع جلياً من خلال المصادمات المتكررة بين المثقفين المسيحيين والسلطات الروحية لطوائفهم، حتى بلغت حد المجابهات والمواجهات المفتوحة والملاحقات، وكانت هذه الظاهرة مميزة بصفة خاصة في الطوائف المارونية والأرثوذكسية. ونتيجة لإدراكه طبيعة هذه المجابهة، فقد هاجر («اغترب») المثقف المسيحي ليس «جسدياً» فقط، ولكنه اغترب «روحياً» قبل كل شيء. ففي تلك «الغربة الروحية» والوجدانية سرعان ما ارتفع صوت الحنين إلى الوطن وأشواق اللقاء بالأهل والإخوان. وتتجلى هذه الظاهرة الجديدة في الأدب العربي من خلال التطور الفكري لدى كثير من الأدباء والمفكرين المسيحيين (المهجريين)، ونخص منهم أمين الريحاني، الذي وصف ما حصل معه من

الناحية الفكرية والوجدانية بالكلمات التالية: «.. إمرسون، كان دليلي الأول إلى محاسن الإنكليز. وقد عرفني إمرسون إلى كرليل، وكان كرليل أول من عاد بي من وراء البحار إلى بلاد العرب. أجل، وقد يستغرب قولي إني عرفت بوساطة الكاتب الإنكليزي الكبير سيد العرب الأكبر النبي محمداً، فأحسست لأول مرة بشيء من الحب للعرب وصرت أميل إلى الاستزادة من أخبارهم... ومازج عقليتي الأمريكية ـ الفرنسية ـ الإنجليزية شيء من الخيال الشرقي، فصرت أحلم بذاك المجد الماضي أحلاماً تمثلني حياً فيه أو تمثله حياً أمامي» [138](*20).

لكن المساهمة الكبيرة في النهضة العربية (الفكرية) قام بها أولئك المسيحيون، الذين صبّت عطاءاتهم في التيار العام للحركة العربية الديمقراطية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهو نشاط يمكن وصفه ـ مع بعض التحفظات ـ بأنه نشاط برجوازي ـ ليبرالي تنويري.

هنا يجد التأكيد، أن إمكان تحديد معالم المرحلة التنويرية في التطور الفكري لبلدان المشرق العربي ليست ميسرة وسهلة دائماً. ففي الأيديولوجية العربية العائدة للنصف الثاني من القرن التاسع عشر، تكونت وتبلورت مجموعة ملامح، كانت في وقتها من السمات المميزة لعصر الأنوار الأوروبي (المنطلقات الأيديولوجية المعادية للإقطاع، نهضة الوعي القومي، الصراعات مع الخرافات والأفكار اللاعقلانية، الإيمان بقوة العقل، التربية والتعليم، امتلاك أفكار التقدم..الخ). وكانت هذه الملامح العامة نتيجة ليس فقط لتجميع نظري ـ تصنيفي، ولكن نتيجة للعلاقات التفاعلية المتبادلة بين الثقافتين العربية والأوروبية، والتأثير الانتشاري المتصاعد للثقافة الأخيرة (الأوروبية). (إذ إنه ليس من قبيل المصادفة أن أغلبية المنورين العرب رأوا أن الوسيلة الشمولية لإعادة بناء المجتمع العربي تتمثل قبل كل شيء في تبني التعليم الأوروبي). لكن الأفكار التنويرية ـ النهضوية في المشرق العربي لامست بشكل خفيف فقط فئات اجتماعية محدودة الحجم والوزن. فالتنوير

(*20) لمعرفة مزيد من المعطيات المتصلة بحياة الريحاني المفكر، والاجتماعي، والكاتب، داعية الحق، والحرية، والعدالة الاجتماعية، وحول آرائه في مجتمع الغد، وفي برنامج التنوير، وفي القومية العربية ووحدة العرب.. الخ، يرجى العودة إلى كتاب المستشرق الروسي ز.ي. ليفين ـ «فيلسوف الفريكة أمين الريحاني»، الذي نقلناه إلى العربية، وصدر عن دار المصادر بدمشق 1992. (المترجم).

لم يصبح هنا (بخلاف ما كان عليه في أوروبا) تياراً اجتماعياً فكرياً عريضاً شاملاً للجميع وطاغياً على كل مناحي الحياة. ولهذا، فالأصح ـ من وجهة نظرنا ـ الحديث عن عناصر معينة ومحددة ذات توجه تنويري، حصلت على تطوير معين، وعلى اعتراف جزئي في المشرق العربي.

لقد ارتبط الطابع الوسطي، التصالحي، المحدود للتنوير العربي (من حيث المجال ودرجة التأثير الاجتماعي) بعوامل موضوعية. حيث إن تجذّر المؤسسات والقيم الإقطاعية، ووضع البلاد المستعمر أو شبه المستعمر، خلقا تطوراً اجتماعيا ـ اقتصادياً بطيئاً ومشوهاً (بالقياس إلى تجربة أوروبا) للبلدان العربية. ومن ناحية أخرى، لابد من الإحاطة أيضاً بخصوصية التقاليد الثقافية ـ الدينية لهذه ا لبلدان، التي غيرت مظاهرها الخارجية، ولكنها من حيث الجوهر حاصرت و أعاقت التطور الطبيعي للاتجاهات التنويرية. وليس غريباً، أن نلاحظ كيف أن حاملي الأفكار التنويرية، لاسيما في «شكلها النقي»، كانوا في غالبيتهم المطلقة من المسيحيين، ولكن من المؤكد أيضاً، أن هذه الأفكار «بشكلها النقي.. الصافي» ظلت بشكل عام غريبة عن العرب، إذ صمدت لفترة قصيرة جيداً، وسرعان ما «جرفت» و«اكتسحت» من جانب المسلمين ـ الإصلاحيين، أي من جانب ذلك التيار العقائدي، الذي يجب تمييزه ـ برأينا ـ من تيار التنوير العروبي.

ظهرت الحركة التنويرية فى أواسط القرن التاسع عشر أول الأمر في الأوساط البرجوازية والشرائح السوريا المثقفة، التي كانت في بدايات تكوينها وتبلور ملامحها حينئذ، وكانت سورية هي البلد الأكثر تطوراً عندئذ بين مناطق الإمبراطورية العثمانية سواء من حيث العلاقات الاقتصادية، أو في الميادين الفكرية والثقافية. حيث أدخلت الإرساليات المسيحية الكثيرة هنا نظام التعليم على النمط الأوروبي، ونظمت أولى الجمعيات والمنتديات الثقافية والعلمية، بينما شكلت الأوربة (النزعات الأوروبية) في مصر جيلاً متمظهراً شكلياً بالاستنارة الغربية، ليبتعد كثيرا عن الجيل القديم، ولكنه لم يتمكن تماماً من شق طريق للأجيال الأحدث [239].

والحقيقة أن ظهور حركة التنوير السورية يرتبط بنشاط الشيخ ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871)، الأديب والكاتب. المنتمي مذهبياً إلى الروم الكاثوليك وبالماروني ا(الذي تحول فيما بعد إلى البروتستانتية) بطرس البستاني (1819

ـ 1883). والشيخ ناصيف اليازجي اشتهر بوصفه شاعراً ومعلماً ولغوياً. فهو صاحب أفضل المؤلفات في ميدان النحو العربي في القرن التاسع عشر («طوقق الحمامة» و«مجمع البحرين»/خ.ج.). أما بالنسبة لنشاط بطرس البستاني فكان متنوعاً للغاية. إنه كان من روّاد الصحافة العربية ، حيث أسس وحرر صحيفة «الجنة» وجلة علمية أدبية بعنوان «الجنان»د وناشر أول موسوعة عربية «دائرة المعارف» (من ستة أجزاء) وأول قاموس عربي مبسط «محيط المحيط»، وكان عضواً فعالاً في الجمعيات والمنتديات العلمية و الأدبية (أحد مؤسسي الجمعية السورية لدراسة العلوم والفنون)، وقد ترجم إلى العربية كثيراً من المؤلفات الأوروبية، وهو المؤسس الأول «للمدرسة الوطنية» في بيروت (سنة 1863)، التي كان يتعلم بها المسيحيون والمسلمون جنباً إلى جنب. أما الماروني سليم البستاني فقد ترجم إلى اللغة العربية «الإلياذة». وألف الأرثوذكسي جرجي زيدان (1861 ـ 1914)، وهو الأديب والمؤرخ المعروف عملين مهمين للغاية، هما ـ «تاريخ التمدن الإسلامي» و«تاريخ آداب اللغة العربية» (وإنه لأمر ذو دلالة كبرى أن يقوم كاتب مسيحي بوضع هذين المصنفين، اللذين يختصان بمناقشات «موضوعات إسلامية» بحتة، ثم يحصل هذان المؤلفان في نهاية المطاف على الاعتراف من جهة المسلمين). وفي الوقت نفسه كتب فرج أنطون (1861 ـ 1922) مجموعة من الروايات التاريخية الفلسفية، حاول أن يؤسس ويؤصل من خلالها ماضي العرب بصورة جديدة. أما الأديب الماروني مارون نقاش (1817 ـ 1855) فهو بحق رائد المسرح العربي. فقد أسس في بيروت مسرحاً على النمط الأوروبي، ونظيراً لمسرحه هذا أنشأه في الإسكندرية أديب إسحق وسليم نقاش.

غير أن الاعتراف الأكبر حصل عليه المسيحيون السوريون في ميدان الصحافة على وجه التحديد. إذ أسس خليل الخوري (أرثوذكسي) أول صحيفة مستقلة في سوريا بعنوان «حديقة الأخبار» (1858)، وحرر أديب إسحق صحيفة «مصر»، وبالتعاون مع سليم نقاش أصدرا معا جريدة «التقدم»، أما الأخوان الكاثوليكيان سليم وبشارة تقلا فقد أسسا في الإسكندرية في عام 1876 صحيفة «الأهرام»، التي انتقلت إلى القاهرة، ومازالت تصدر إلى اليوم، وأصدر جرجى زيدان في القاهرة مجلة «الهلال» (1892)، وأصدر فارس شدياق «الجوائب»، بينما أصدر المارونيان يعقوب

صروف وفارس نمر مجلة «المقتطف» (1876).

وارتدى أهمية ضخمة في ذلك الوقت نشاط المسيحيين السوريين في مجال الترجمة. وبفضل جهود فرح أنطون في هذا الحقل عرف العرب مؤلفات ديدرو، فولتير، روسو، رينان. وقام شبلي شميل بترجمة وشرح أعمال داروين. وكان شميل كذلك واحداً من أوائل المثقفين، الذين أطلعوا العرب على الأفكار الاشتراكية.

وفي أثناء الجهود المنصبة في مجال الترجمة، استطاع المنورون أن يؤسسوا خطوة جوهرية ـ قوية من خلال امتلاكهم منظومة مفاهيمية جديدة. ففي افتتاحيات الأعداد الأولى من الصحيفة البيروتية «حديقة الأخبار» طرحت القضايا المتعلقة بضرورة إصلاح اللغة العربية وتطويرها، وضرورة نحت كلمات ومصطلحات ومفاهيم جديدة، من شأنها إيصال الدلالات العصرية للقارىء العربي. وجرت المناقشة للمسائل الإشكالية ذات الصلة بالترجمة إلى اللغة العربية، وابتكار المصطلحات الخاصة بعلوم التقانة والعلوم التطبيقية، وتعدت المناقشات إلى المقولات والمفاهيم الاجتماعية ـ السياسية الأساسية. وكان لموسوعة بطرس البستاني ـ «دائرة المعارف»، التي سبقت الإشارة إليها مساهمة كبيرة في تعريف العرب جملة واسعة من التراكيب والاصطلاحات الأدبية ـ الاجتماعية العصرية، رغم المضايقة القوية من طرف الرقابة. وبشكل عام، قدم المنورون في أثناء أنشطتهم في ميدان الترجمة مساهمة جوهرية في تعريف العالم العربي مجمل لأفكار والمفاهيم الديمقراطية البرجوازية الأوروبية.

ولابد من الإشارة إلى حقيقة أنه هيمن على نشاط المنورين ـ المسيحيين السعي الدؤوب من أجل القضاء على الانغلاق الطائفي والتشرذم والانقسام، ومحاولة تأكيد وجود المسيحيين في مجتمعهم الإسلامي وعلى مختلف الأصعدة والمستويات. ولكن برز حاجزان أساسيان على طريق تحقيق هذه الأهداف الطيبة: الحاجز اللغوي والحاجز الديني. فالنشاط الأدبي والعلمي لجمهرة المنورين المسيحيين، ومؤلفاتهم وكتاباتهم الواسعة في موضوع الحضارة الإسلامية لم تستطع إلا أن تغير، ولو جزئياً، موقف المسلمين التقليدي إزاء المسيحيين العرب. وفي هذا المجال ناصيف المستعرب الروسي الشهير أغناطيوس كراتشكوفسكي ما قام به يصف اليازجي من جهد مبدع

بقوله: إنه «بفضل إتقانه الرائع للغة، وبفضل أشعاره، ومقاماته.. ومؤلفاته التعليمية.. أظهر أن التصور القديم، القائل «إن العربية لا تتصر»، أصبح مفهوماً عتيقاً وبالياً» [240].

وكما يبدو لنا، فإن سعي المسيحيين العرب لتأكيد انتمائهم إلى دائرة الثقافة العربية ـ الإسلامية، وامتلاك حصتهم فيها، وتقديم مساهمتهم في تطويرها اللاحق.. كانت السمة الأكثر تميزاً بالنسبة للشرائح المشتغلة في الحقل الفكري من مسيحيي الشرق الأدنى في مرحلة النهضة، وتبرز بصورة ساطعة في المشهد الفكري ـ الثقافي للتنوير السوري. وقد وجدت هذه النزعات والتوجهات انعكاسها الطبيعي في حركة الاستقلال القومي العربي.

ولكن إذا كان مسيحيو الشرق الأدنى حازوا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اعترافاً واسعاً في علم التاريخ، والآداب، واللغة، والصحافة، فإن غربتهم في المجال الديني ظلت كالسابق. ومن الضروري التأكيد هنا، أن عدم التواصل بين العرب المسلمين والمسيحيين كان يعود ليس فقط إلى «عوائق» و«حواجز» طائفية ونفسية، ولكن أيضاً بسبب التمايزات والاختلافات في الميادين الثقافية ـ الدينية ـ اللغوية والأنساق المفاهيمية ـ الاصطلاحية المسيطرة في محيط كل من هذين الطرفين. فالكلمة أو اللفظة ذاتها لها دلالات مختلفة مبدئياً في الموسوعات وكتب التفسير الإسلامية والمسيحية. حيث يوجد اختلاف في الطرائق والأساليب اللغوية العربية ـ الإسلامية والعربية ـ المسيحية. حتى أن أكثر المسلمين علماً وثقافة واطلاعاً لا يفهمون تماماً الترجمات العربية للكتب المسيحية المقدسة أو «لغة» الليتورجيات الكنسية. وقد أشار ج. جوميه إلى أن المسلمين، الذين لهذا السبب أو ذاك يحضرون الاحتفالات والقداسات المسيحية، وحتى أولئك الذين يبدون تعاطفاً شديداً وقرباً وحميمية، يلاحظون قوة تأثير المناخ الكنسي على ثقافة أصدقائهم وجيرانهم المسيحيين، ويشيرون بصفة خاصة إلى «اللغة العربية المشوهة» المستعملة في الطقوس الكنسية [241]. وفي الوقت الحاضر يعتقد كثير من اللاهوتيين المسيحيين في منطقة الشرق الأدنى أن مشكلة بناء لغة عربية ـ دينية (مسيحية) أكثر تطابقاً وتوافقاً مع الثقافة العربية ـ الإسلامية، هي إحدى أكثر المسائل حيوية وأهمية. وفي هذا الإطار يشار إلى ضرورة الدراسة المعمقة والدقيقة للغة

القرآن، ويطرح موضوع جديد يتمثل في إمكان الاستخدام المبدع للنصوص الإسلامية في الليتورجيات المسيحية الشرقية [242].

وهذه مسألة ليست جديدة تماماً، فالمعروف أن ممثلي النهضة الأوائل اصطدموا بصعوبات كبيرة، في أثناء محاولاتهم الرامية للقضاء على الحواجز الطائفية بين الشعوب.

إن المطابقة في الفكر الثقافي السياسي ـ التقليدي الإسلامي بين مجالي العلمنة والدنيوية، وكان في الواقع مشكلة أساسية في المساجلات والخلافات بين المصلحين المسلمين والمنورين المسيحيين. فالمنورن المسيحيون في تلك المرحلة كانوا يرون أن الأسلوب الوحيد للتخلص من «نظام الملل» ومنعكساته السلبية، وفي امتلاك حقوق مدنية متساوية مع المسلمين، يتمثل في فصل الدين عن الدولة، وفي قيام نظام مدني في المجتمع. ومن هنا يأتي تأكيد فرح أنطون، أن الناس الذين يفكرون بصورة صحيحة في كل طائفة وفي كل دين في الشرق، هم، أولئك الذين يرون ويعون أن الخطر كله يكمن في المطابقة بين الدنيا (العالم) والدين.. في عصر، كالذي نعيشه الآن [243]. وفي برنامج جامعة الوطن العربي، الذي نادى به نجيب عازوري في كتابه «يقظة الأمة العربية» يطالب صراحة بالعمل قبل كل شيء من أجل فصل مصالح الإسلام والأمة العربية والسلطة المدنية عن السلطات الدينية.. وأن يصبح نظام الحكم ملكياً دستورياً، قائماً على مبادىء حرية المعتقدات كافة ، ومساواة المواطنين جميعاً أمام القانون [244].

وبصورة عامة، فإن أفكار المنورين السوريين يمكن أن تصبح مفهومة بشكل صحيح فقط في سياق الإلمام بسير المناقشات والمجادلات الكبرى، حول مكانة الدين في المجتمع، وعن العلاقة بين الدين والعلم، التي احتدمت بين التيارات الأيديولوجية المختلفة في مرحلة النهضة العربية. ومع شيء من التبسيط فإن أفكار المنورين المسيحيين، بدءاً من بطرس البستاني وانتهاءً بفرح أنطوني يمكن أن تصنف في أطروحتين أساسيتين: الأطروحة الأولى، تقول: إن الدين يخص الموقف الشخصي فقط للإنسان، وهو عبارة عن علاقة شخصية بين الانسان وربه، والأطروحة الثانية مؤداها أن الوطن يخص جميع المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم الدينية والطائفية والمذهبية: «الدين لله والوطن للجميع».

ولهذا، ليس مصادفة، أنه في أثناء البحث عن نظريات ومعايير ملائمة لاحتياجات المجتمع العربي المتطلع إلى النهضة والتقدم، التفت المسيحيون أول الأمر إلى تراث الأنوار الفرنسي والشعارات الديمقراطية ـ البرجوازية، التي رفعتها الثورة الفرنسية. حيث كانوا يعتقدون بصدق أن فرنسا هي المدافعة عن المضطهدين، فرنسا ـ مشعل وضاء للحضارة والحرية [245].
وبهذه الكلمات وضع نجيب عازوري أملين كبيرين للمسيحيين في مرحلة النهضة: الاعتماد من جهة على أوروبا بوصفها «مدافعة وحامية» للأقليات المسيحية، ومن جهة أخرى، الاعتقاد بأن العقل، الذي يستنير ويتعلم وفق الأسلوب الأوروبي، يجب أن يؤسس على نظام اجتماعي إنساني متكامل، ومن هنا يأتي الشعار الأساسي للمنورين السوريين ـ «الجهل ـ جذر كل أمراض الشرق».

إن تأثير أفكار الثورة الفرنسية في الأدب العربي في القرن التاسع عشر عظيم للغاية. ومن الصعوبة العثور على مؤلف، سواء أكان مسلماً أم مسيحياً لم يحاول تحديد موقفه إزاء هذه الأفكار. ولدى المقارنة بين جملة من المؤشرات والتقويمات المختلفة، يتضح اتجاهان، أو يتبلور تفسيران أساسيان نحو هذه الأفكار: 1ـ اتجاه ثيوقراطي، 2ـ اتجاه علماني وفي بادىء الأمر رأى المسلمون في المجتمع الدنيوي (العلماني) نوعاً من الانحراف، الذي تتميز به أوروبا فقط. وفي هذا السياق يدين المؤرخ الإسلامي الجبرتي الفرنسيين، في كونهم لا يخضعون لأي دين ولا ينتسبون لأي ملة[246].

وقد حاول الكتاب والمفكرون العرب مقاربة الشعارات الأساسية للثورة الفرنسية ـ «حرية، إخاء، مساواة» في ضوء المقولات والمفاهيم التقليدية للإسلام. إلا أنه من الواضح أن هذه المقاربات لم تكن مطابقة دائماً للدلالات الواقعية لتلك الشعارات والأطروحات. ففي معرض تعقيبه على منشور الفرنسيين القائل بـ «أن جميع الناس متساوون عند الله..» يقول الجبرتي: إن ذلك الكلام (الفرنسي) جهل وغباء.. فالله عزل وجل فضل بعض الناس على بعض وخلقهم درجات [247]. وعلى المنوال نفسه فسروا شعار «الحرية» وشعار «الإخاء».

وقد أعطى المنورون السوريون تقويماً موضوعياً مناسباً للأهمية التاريخية والاجتماعية ـ السياسية للثورة الفرنسية. وفي هذا الإطار نشير

بصفة خاصة إلى مؤلفات أديب إسحق وبشارة تقلا ورشيد الدحداح. فبالنسبة للمؤلفين الأولين، تتميز كتاباتهما بالمسحة العاطفية تجاه الثورة الفرنسية، والمنطلقات الدعاوية لأفكارها. أما أديب إسحق، فإنه يرى أن الثورة الفرنسية قضت قبل كل شيء على الاستبداد والعبودية، وقضت على هيمنة «التقاليد» وفتحت أعين الناس على «نور الحرية» العظيم. في حين نجد أن دراسات الدحداح كانت أعمق غوراً وأكثر تحليلاً لمضمون الثورة الفرنسية ونتائجها وانعكاساتها العالمية. ونلمس هذا المنحى التحليلي الواضح من سلسلة مقالات، نشرها ما بين عامي 1871 و1880 في مجلة البستاني «الجنان»، حيث تتبع من خلالها المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للثورة، والمناخ الفكري للعصر، وتوقف مطولاً عند مؤلفات فولتير وروسو، التي يعدها الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه الثورة [248].

أما الطريق، التي يمكن أن تفضي إلى بلوغ المساواة التامة مع المسلمين، فقد رآه المنورون المسيحيون - السوريون في الوحدة الوطنية للعرب، وفي تكاتفهم وتعاونهم في الكفاح ضد الاستبداد العثماني.

وفي الموقف المؤيد للرابطة القومية يتميز في الجيل الأول من المنورين المسيحيين بطرس البستاني. صحيح أنه لم يمتلك عندئذ فلسفة أو نظرية منتهية متكاملة للكيان القومي - السياسي الواحد، لكنه شدد في كتاباته على الرابطة العرقية - القومية للعرب. حيث يخاطب العرب جميعاً بقوله: يا أبناء الوطن! أنتم تشربون الماء نفسه، وتستنشقون الهواء نفسه. أنتم تتكلمون لغة واحدة وتعيشون على أرض واحدة. لديكم عادات مشتركة وتطلعات مشتركة [249]. وفي المجال السياسي يتجلى موقف البستاني في مطالبته بالاستقلال الذاتي لسوريا ولبنان في إطار الإمبراطورية العثمانية، وفي دعوته المستمرة للقضاء على التناحرات الدينية والطائفية، والاتحاد على قاعدة الولاء للأرض، وفي «حب الوطن».

أما النظرية الأكثر راديكالية (جذرية) في المجال القومي، فقد طرحها نجيب عازوري، الذي ينتمي إلى الجيل الثاني من المنورين. ونجيب عازوري يوسع الحدود الجغرافية للوحدة العربية المرتجاة، وحسب رأيه سيؤلف العرب «إمبراطورية عربية مستقلة، تمتد ضمن حدودها الطبيعية من دجلة والفرات إلى برزخ السويس، ومن البحر المتوسط إلى خليج عمان»، نظرا

لأن هذه الرقعة الجغرافية تعيش عليها قومية واحدة فقط. هي القومية العربية، التي تتكلم لغة واحدة، ولها تقاليد تاريخية مشتركة، وأبدعت أدباً واحداً» [250]. ويتضمن برنامج عازوري أيضا أول مطالبة علنية صريحة بالاستقلال التام للأراضي العربية عن الإمبراطورية العثمانية. لكننا نعتقد أن الفكرة الجوهرية في نظريته، تتمثل في المقاربة الجديدة لمفهوم «الأمة». حيث إنه يضمن هذا المفهوم معنى جديداً بالنسبة للمسلمين، يرتكز على فكرة أن الأمة العربية، هي الأمة، التي تضم بداخلها المسيحيين والمسلمين في آن واحد [251].

وقد أصبح عام 1876 معلماً مهماً في تطور الفكر القومي العربي. فوصول السلطان عبدالحميد الثاني إلى العرش، وما تبع ذلك من ردود للفعل ومن الملاحقات والاضطهادات الموجهة ضد مسيحيي سوريا، حالت من حيث الجوهر دون مواصلة النشاط التنويري في هذا البلد. ولهذا فإن كثيراً من المنورين السوريين نزحوا إلى مصر، التي وفرت لهم إمكانات مادية غير كبيرة ناتجة عن انخراطهم في الحياة العملية المصرية، وخضوعهم لرقابة سلطوية أقل تشدداً. والواقع أن التاريخ السوري الفلسطيني، شهد عمليات «لجوء إلى مصر» جراء النكبات والمشاكل المحلية مرات عديدة، وبالنسبة للمسيحيين بالذات، فإن هذا «الالتجاء» أو «الهروب» صوب مصر يدخل في تربيتهم منذ الطفولة المبكرة، حيث تتحدث القصة الإنجيلية عن هرب يسوع المسيح نفسه من بطش هيرودس إلى مصر، حيث كان قد أمر بقتل الصبيان المولودين في بيت لحم وفي كل تخوفها (من ابن سنتين فمادون)، إذ إن كل مسيحي سمع بذلك من إجيل متى كيف أن «ملاك الرب قد ظهر ليوسف في حلم قائلاً قم وخذ الصبي وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك»[252].

«العهرب إلى مصر» من جانب المنورين المسيحيين في ثمانينيات القرن التاسع عشر لعب دورا مهماً في تطور ثقافة عربية جديدة. لكن فلسفة المنورين المسيحيين اصطدمت في مصر بقوة مع عقيدة تيار آخر للنهضة العربية، يتمثل في الإصلاحية الإسلامية، وقد أثر هذا التنافس جوهرياً في تطور الفكر القومي العربي لاحقاً.

وبشكل عام لم يكن الموقف المصري من المسيحيين يتسم بالثقة والتأييد.

لأن أفكارهم كانت تدور في فلك الروح الغربية، وإن كانت تحت عنوان ـ وحدة الأمة العربية، المساواة المدنية، تقدم..الخ، ولهذا لم تجد تفهماً مشجعاً بين القوميين المصريين. بل إن المصريين رأوا في «السوريين» (الذين كانوا يطلقون عليهم اسم «الشوام» خ.ج.) «دخلاء» و«غرباء»، إلى درجة أنهم شكوا في مرات غير قليلة بأنهم عملاء وجواسيس للغرب. وعبر كثير من المؤلفات المصرية، العائدة لتلك السنوات، تكون في ذهن الناس نموذج نمطي لشاب، يرفض الحياة العربية، ويخرج على تقاليد الثقافة العربية الإسلامية، وكان موضع شك واستنكار أينما كان وحيثما حل. وكثيرا ما صور هذا الشاب على أنه قادم من سوريا [253].

لكن مثل هذا الموقف لم يكن عائقاً أمام النشاط الثقافي للسوريين، الذي ظهر تأثيره جلياً في توجهات الجيل اللاحق للوطنيين المصريين، مثل: أحمد لطفي السيد، وسعد زغلول، مؤسس حزب الوفد وزعيمه، الذي جرى في إطاره تعاون ناجح بين المسلمين والقبط في مصر. وفي معرض وصفه لنشاط المنورين المسيحيين في مصر، ممثلين بجرجي زيدان، يقول الشيخ المنفلوطي أن جرجي زيدان كان زعيماً لتلك البعثة العلمية السورية، التي وصلت إلى مصر في نهاية القرن الماضي، وبسرعة تمكن من تغيير وجه الحياة المصرية، حيث زرعت صحراءنا العطشى، وعلمتنا السير الحثيث إلى الأمام... وعلمت أبناء مصر كيف يجب أن يصنفوا الكتب، ويترجموا، ويصدروا الصحف والمجلات [254].

ويعد عام 1908 حداً جديداً ومهماً في تاريخ الفكر القومي العربي. حيث إن أوهام العرب، التي ارتبطت سابقاً بثورة تركيا الفتاة سقطت وتهاوت سريعاً. وبدلاً من «الجامعة الإسلامية» جاءت «الجامعة العثمانية» أو «العثمنة» (العثمنلية)، وعوضاً عن نظام الملل والطوائف، الذي كان سائدا في الإمبراطورية، حل خط صارم من المركزية. وبدءاً من هذه اللحظة، أصبحت الأمزجة والتوجهات والنزعات المعادية للأتراك شاملة لجماهير واسعة من المسلمين، بحيث أسهمت في تنامي الفكر القومي العربي بصورة قوية في أوساط تلك الجماهير. وتكونت المقدمات والممهدات الشكلية ـ الأولية من أجل حوار عربي داخلي بين المسيحيين والمسلمين. وفي العقد الذي تلا ذلك التاريخ (تاريخ الثورة التركية) تشكلت الأسس التي قامت

عليها النظريات القومية المستقبلية. ففي بيان حزب اللامركزية، وفي وثائق المؤتمر العربي الأول (1913)، وفي توجهات الجمعيات والمنتديات السورية والعراقية للإصلاح الاجتماعي، تكررت الدعوات من أجل الوحدة الوطنية والعمل المشترك للمسلمين والمسيحيين، بغية تحقيق المصالح القومية للأمة العربية. وقد قدم جزء من المسيحيين إسهامهم في الثورة العربية الكبرى، التي قادها الشريف حسين في سنة 1916. لكن الاشتراك الفعلي لفئات واسعة من المسلمين في الحركة القومية العربية، أدى إلى «أسلمة» حتمية لهذه الحركة، الأمر الذي دفع جزءاً مهماً من المسيحيين للابتعاد مؤقتاً عن أنشطتها. وشهدت هذه المرحلة تنامي النزعات والأمزجة الانفصالية والانعزالية في الأوساط المسيحية. فالموارنة والروم ـ الكاثوليك وضعوا آمالهم مجدداً في الحماية الفرنسية. وظهرت في هذه الأجواء حركة، تبنت شعاراً صاغه المستشرق البلجيكي هنري لامنس (1862 ـ 1937)، يقول «لبنان ملاذ المسيحيين». وقد أدت هذه النزعات والأمزجة (بصورة غير مباشرة) التي شاعت في أوساط مسيحيي سوريا ولبنان، إلى وقوع هذين البلدين تحت نظام الحماية والوصاية الغربية، لاسيما من طرف فرنسا، وفي مرحلة كان فيها وعي المسيحيين وإدراكهم، ومنطلقاتهم العقائدية تتعرض إلى تطور جدي ملحوظ.

4ـ أيديولوجية العروبة في ضوء إشكالية العلاقات الإسلامية ـ المسيحية المتبادلة في الشرق الأدنى

الحقيقة إن آمال المنورين العرب وتطلعاتهم إلى إقامة سريعة لمجتمع وفق النموذج الأوروبي لم تتحقق تماماً. واتضح أن الواقع كان أكثر تعقيداً. ولكن التطور الوطني للأقطار العربية في المرحلة الواقعة بين الحربين العالميتين، وضع العرب بمسلميهم ومسيحييهم أمام ضرورة مواصلة البحث مستقبلاً عن أشكال وصيغ معقولة للتعايش والاندماج.

وكانت العوامل الأساسية، المساهمة في تكوين الوعي القويمي العربي وتناميه، من وجهة نظرنا، تتمثل بفي الانهيار النهائي للإمبراطورية العثمانية، الذي أدى إلى نشوء دول حديثة، الأنظمة المستعمرة (التابعة) وشبه المستعمرة في المشرق العربي، والاحتلال الاستيطاني الصهيوني لفلسطين في

العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن. وإذا كان سقوط الإمبراطورية العثمانية، حطم جذرياً فكرة الخلافة الإسلامية، التي أعاقت لمدة طويلة الفكر القومي بين المسلمين، وأدى إلى تحولات وتغيرات عميقة في إدراكهم ووعيهم، فإن ذلك الوضع الكولونيالي (التابع، المُستعمر) والاحتلال الاستيطاني الصهيوني أثرا في عملية التقارب الوطني بين المسلمين العرب والمسيحيين.

أما بشأن أيديولوجية العروبة، فإننا نشير مباشرة إلى أن هذه الأيديولوجية تهمنا هنا، بالقدر الذي يمكن أن يسمح لنا بدراستها كشكل تاريخي واجتماعي، يشترط العلاقة التأثيرية المتبادلة بين مسيحيي الشرق الأدنى والمسلمين. ففي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين جرى التقارب الوطني للمسيحيين مع موطنيهم المسلمين، انطلاقاً من وضع أنفسهم كمسيحيين شرقيين وكعرب تابعين للغرب، وعلى الأغلب كانوا يقومون بذلك بحسبانهم يمثلون المسيحية الغربية. وليس صحيحاً ما يقال: إن مثل هذا الوضع المتضاد المستجابة) لم يكن موجوداً بالمرة في عهد النهضة. وقد حذر بطرس البستاني من التقليد الأعمى للثقافة الأوروبية، طارحاً ضرورة المقاربة الابداعية لهذه المشكلة، وضارباً على ذلك مثال أوروبا القروسطية، التي اقتبست بنجاح منجزات ثقافة أخرى، واستطاعت أن تتمثل بصورة مبدعة معطيات الحضارة العربية [255]. لكن ذلك الوضع التعارضي لم يحمل في المرحلة المذكورة طابعاً تصادمياً. ومن ناحية أخرى، فقد حطم نظام الوصاية (الحماية) إلى حدٍ كبير ثقة مسيحيي الشرق الأدنى بأوروبا ووعودها الكثيرة. فقد أبدى نجيبٌ عازوري وفرح أنطون احترامهما للدور التنويري للمبشرين الغربيين، دون أن يغضا النظر عن اتهام أولئك المبشرين وإرسالياتهم بعدم إدراك خصوصية المسيحية الشرقية، والصلات العضوية لتلك الإرساليات بالمصالح السياسية للدول الأوروبية [256]. وأصبحت الفئات المثقفة الواعية من المسيحيين تدرك بوضوح متزايد مع مرور الوقت، أن وراء الكلمات الطنانة الكبيرة عن الرسالة التحضيرية لأوروبا، وعن دفاعها النزيه عن مصالح الأقليات وكرامتها.. تتستر عملياً المصالح المادية والسياسية لتلك الدول الغربية.

ومن هنا، فإن النقد الموجه إلى الغرب، أصبح نقطة انعطاف مهمة في

مؤلفات وكتابات مسيحيي المشرق العربي في مرحلة ما بين الحربين العالميتين. إذ إنّ وضعهم لأنفسهم مقابل أوروبا (أو قل نقيضاً مضاداً لها في أحيان كثيرة) أقنعهم بالعودة مجدداً إلى أطروحة الأمة العربية، مع إجراء تعديل وتصويب على هذه الأطروحة، يتمثل بإدراك الدور الحاسم للمجتمع الإسلامي ، وللإسلام عموماً في نشر هذه الفكرة. واستناداً إلى المستجدات الموضوعية، أصبح البحث يجري للوصول إلى خيارات ونماذج أيديولوجية وسطية، توفق بين المبادىء العلمانية في تكوين الدولة وبين القيم والرموز الدينية ـ السياسية التقليدية. وقد يبدو مفارقة في هذا السياق، ولكنه أمر جرى فعلاً، إذ إن المسيحيين السوريين والمصريين لعبوا دوراً ريادياً مشهوداً في وضع الأسس والمرتكزات الأولى لحركة الوحدة العربية، استناداً إلى مثل ومبادىء الحضارة الإسلامية وقيمها. وفي أثناء بحثهم المكثف عن طرق التقارب وأساليب التنسيق القومي طرح هؤلاء المسيحيون الرواد قبل مواطنيهم المسلمين المقولات، التي تؤكد وحدة الإسلام والعروبة، وعدم الفصل بينهما.

ونذكر على سبيل المثال هنا مقالة المسيحي خليل إسكندر قبرصي، التي نشرها في عام 1931 في مجلة «الفتح» القاهرية بعنوان «دعوة نصارى العرب للدخول في الإسلام»، حيث قدم من خلالها المسوغات التالية: (1)إن المسيحية الأولى، التي ظهرت أساساً في المشرق العربي، حرفت وشوهت من جانب الأوربيين، الذين حولوها إلى «دين للعبودية والاستعباد»، (2)إن المسيحيين الأوروبيين هم، الذين اضطهدوا المسيحيين الشرقيين، (3) الاسلام دين الديمقراطية والتسامح، (4) الديانات الصحيحة لها هدف واحد، يتجلى في محبة الله والناس، (5) المسيحيون الشرقيون يجب أن يدخلوا الإسلام، وبذلك يرجعون إلى المسيحية الصحيحة، (6) مادام أن الإسلام هو دين العرب، فإن ذلك يشكل حجة إضافية لاعتناقه من طرف المسيحيين العرب (257).

وفي أطروحات أكثر مهادنة ووسطية، فإن مبدأ عدم التعارض بين الدين والقومية أكدته مؤلفات المسيحيين السوريين ادمون رباط وقسطنطين زريق. والأخير منهما هو صاحب الفكرة القائلة: إن كل عربي بصرف النظر عن انتمائه الديني يجب أن يعد محمداً «بطل القومية العربية»، وبالتالي،

فإن الإسلام هو دين الهوية الذاتية التاريخية والثقافية للأمة العربية [258].

وقد رأى أصحاب هذه الدعوة من رواد الفكر القومي العربي أن الإسلام كتقليد تاريخي، وأن اللغة العربية كأساس للرابطة الاجتماعية ـ الثقافية، يشكلان عمودين أساسيين ترتكز عليهما أيديولوجية العروبة.

وأكثر ما يلفت الانتباه في ما يتعلق بموضوعنا آراء المسيحي السوري ميشيل عفلق، أحد الآباء الروحيين لأيديولوجية البعث، والتي كثيراً ما ينظر إليها كأيديولوجية دنيوية وعلمانية. أما من وجهة نظرنا، فإن لم تكن هذه الأوصاف والنعوت تنطبق على الحركة كلها، فهي تخص على الأقل رؤية ميشيل عفلق وعقيدته وفلسفته السياسية. ولكن مع تحفظات كثيرة. وتحتل مقولة «الأمة العربية الواحدة» مكاناً مركزياً في فلسفة ميشيل عفلق ونظريته السياسية، التي وضعها في مجموعة مؤلفات صدرت بين عامي 940 و1943. حيث يرى أن بعثه «الأمة العربية الواحدة»، إنما يتجسد في «ثورة روحية»، لابد أن تحدث، من خلال العودة إلى التقاليد القومية العربية الأصلية، لإحياء «رسالة الأمة العربية الخالدة»، وبعث الوجدان الروحي المعطاء للعرب [259].

ويرى عفلق أن القيم السامية والرفيعة والأساسية للعرب تكمن في الإسلام. وهو ينظر إلى العروبة كجسد، يشكل الإسلام روحه النابضة، الخلاقة. وبرأيه أن فكرة العروبة بكليتها وعموميتها وعمقها تجسدت في شخص النبي محمد. وبناءً على هذه الرؤية يصرح: أنه إذا كانت حياة الأمة في الماضي تركزت بجلاء في شخص واحد، فإن حياة هذا النبي العربي العظيم يجب أن تجد تطورها واستمراريتها اليوم في القوة الحيوية للأمة العربية جمعاء... وإذا كان محمداً تجسيداً تاريخياً لجميع العرب، فليكن الآن كل عربي محمدا [260]. بالنسبة للمسيحيين العرب، يرى عفلق أنه تبعاً لمدى يقظة وعيهم القومي وانبعاثه يصلون إلى الاعتراف التام بالإسلام لأنه يمثل ثقافتهم القومية... وتبعاً لهذه اليقظة سيندمجون أكثر فأكثر في هذه الثقافة، ويبدأون بفهمها وتثمينها إلى حد، الاعتقاد بضرورة الحفاظ على الإسلام بوصفه العامل الأثمن والأسمى في العروبة [261].

ويعتقد عفلق أن هناك خطرين كبيرين، يمكن أن يهددا العروبة، ومصدرهما الغرب الاستعماري. أولهما ـ تأثير القومية الأوروبية، التي

تطرح «منفصلة عن الدين». وهي ظاهرة طبيعية بالنسبة للغرب، نظراً إلى أن المسيحية غريبة عن الحضارة الأوروبية أصلاً، في حين أن الإسلام يمثل فطرة (روح، جوهر) الأمة العربية، ولهذا فإن الأمة العربية لا تعاني من مشكلة الخيار بين الدين والقومية، كما هي الحال في أوروبا. أما الخطر الثاني، فيتجلى في فكرة «الإنسانية الأوروبية المجردة». وفي هذا السياق على الإسلام أن يؤدي من جديد رسالة عظيمة أخرى، ألا وهي بناء «إنسانية عربية» [262]. وأوروبا اليوم، كما في الماضي، تعاني من الفزع والخوف من الإسلام، نظرا لكونها تتصور، كما لو أن نهضته وانبعاثه الجاريين في أيامنا سيعيد إليه قوته الجبارة السابقة المتمثلة بالقومية العربية... فالإسلام العالمي، المستند إلى المبادىء البالية و الدوغمائيات الجامدة والمحصور بممارسة العبادات، لابد أنه سيجر إلى التغريب والأوربة... وسيأتي وقت، يدرك فيه القوميون، أنهم الوحيدون المدافعون الحقيقيون عن الإسلام [263].

وبهذا الشكل، يحاول ميشيل عفلق إيجاد حل وسط جديد من نوع خاص يوفق بين القيم التقليدية ومهام الحركة القومية العربية الحديثة. وهو يرفض نزع غطاء الإسلام عن القومية، وفي الوقت ذاته يسعى إلى «تعريب» الإسلام وجعله ديناً قومياً للعرب جميعا ـ مسلمين ومسيحيين. والإسلام في نظرية عفلق فاقد الطبيعة المتعالية، أي ضعيف الصلة بالوحي الإلهي، وإنما يبرزه كقوة تاريخية، تجسد في العصر الحديث «التراث الحضاري العربي ـ الإسلامي الخالد». وعروبة عفلق، من حيث الجوهر، شكل من أشكال «الدين الوضيعي» (الزمني). (ويمكن أن نقارن هذه الفكرة مع «الدين المدني» عند جان جاك روسّو). أما مشكلة الوحدة العربية، فإن عفلق يحلها ليس على حساب الحد من توسع الدنيوي والعلماني، بل من خلال البحث عن «عقيدة» ما، من شأنها أن تضم في بوتقة واحدة المسلمين والمسيحيين على السواء. وبالتالي، فإنه انطلاقا مما تقدم، لا يعود مستغرباً أن نجد ميشيل عفلق ينظر إلى نشاط حزب البعث «كرسالة» ، و ليس كسياسة، ويرى في عقيدة البعث «إيماناً»، وليس نظرية [264].

وقد ظهرت منذ أوائل هذا القرن أشكال جديدة ومتنوعة، ترتكز في معظمها على مسألة التوفيق بين «الدنيوي» و«الروحي»، والمزج بين السياسة

والإيمان، وبين الدولة والدين. وتتجلى أكثرها في كتابات وأطروحات منظري العروبة. ومن ناحية ثانية، يلاحظ أن مفهوم «الأمة العربية الواحدة» ذاته، يفسح المجال واسعاً لأساليب وأشكال التلاعب والمتاجرة في هذا الإطار العريض. وهو مفهوم لا يقوم على الرفض المبدئي لفكرة «الأمة الإسلامية»، بل يقدم إطاراً توفيقياً جديداً، يتضمن جوهرياً هذه الفكرة ، وإن كان يلبسها رداءً معاصراً، ولكنه ليس خيالياً على الإطلاق. وخلافاً للسلفيين و«الاخوان المسلمين»، الذين يحلون مشكلة الأقليات الدينية بما يتناسب والمبدأ الفقهي التقليدي، الخاص بـ «أهل الذمة»، فإن العروبيين ينظرون إلى المسيحيين بصفتهم مواطنين كاملي الحقوق في الأمة، وتحترم عقيدتهم الدينية وانتماءاتهم الطائفية والمذهبية، ولكن كقضية شخصية بحتة، ومسألة جزئية.. وليست مقصودة لذاتها. ولكي يصبح المسيحي مواطناً حقيقياً في الأمة، فإنه يجب أن يعترف بالإسلام، ليس كدين وحسب، وإنما كعنصر أساسي لا ينفصل مطلقاً عن التاريخ العربي وحضارة العرب، وبصفة «تراث العرب» جميعاً. إضافة إلى أنه - كما يشير بحق المستشرق الألماني د. بيلمان - فإن «التراث العربي والإسلامي، يفهمان هنا كمعطى غير متغير، موروث من الماضي، ويمكن أن يضاف، إليهما عناصر فرعية وثانوية توسع إطارهما كمياً ولكن يجب أن تبقى هذه العناصر المضافة محددة وداعمة للنوعية الأصلية وللمضمون العام»[265].

إن مثل تلك النظرة، بحسب رأي المفكر محمد أركون، تتناقض ولا تتطابق مع نظرية وحدة العروبة والإسلام [266]، وهو أمر يتطلب من الأغلبية المسلمة والأقلية المسيحية، من حيث الجوهر، نظرة واحدة، موحدة إلى الكون والعالم، وفلسفة واحدة نحو الوجود. في هذه الحال في إطار الوعي الديني إما أن تجري قطيعة كاملة بين هذين الفضائين (المجالين) (الديني والدنيوي)، وليس الفصل التراتبي بينهما (من حيث الأهمية والدرجة)، أو المزج الخاص بينهما، بحيث يملأ المجال الدنيوي بالقيم الدينية، التي تبرز في إطار عناصر مكونة للثقافة [267].

و بشكل عام، فإن الطابع غير العلماني للمجتمعات في الشرق الأدنى، يشكل واحداً من العوائق الأساسية للحل الفعّال والجذري لمشكلة الأقليات الدينية. ويكفي التذكير في هذا السياق، بأن الإسلام هو «دين الدولة» في

أغلبية الأقطار العربية (كما ورد في دساتيرها). والاستثناء في هذا المجال تمثله سوريا ولبنان. ففي سوريا ونتيجة للتحركات النشيطة من طرف المسيحيين اتخذ في عام 1950 حل وسط (قدمه في البرلمان أحد الأعضاء المسيحيين)، ينص على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً، وأن مصدر القانون هو الشريعة الإسلامية (دون تحديد أي من مذاهب السنة الأربعة). وقد أثيرت هذه المسألة في اضطرابات حمص وحماة في عام 1973، عندما طرح من جديد موضوع الحذف التام لأي نص يشير إلى موضوع الاستناد إلى الإسلام في الدستور السوري الجديد[*21]. وحتى في تلك البلدان، التي تقود فيها الدولة عملية العلمنة، فإن هذه العملية لا تمس إلا بشكل ضعيف وثانوي للغاية مجالات الوعي الشعبي العام. وهنا لابد من الإشارة إلى خطأ تجاهل الوضع التاريخي ـ الروحي، الذي يتمتع به الإسلام في هذه المنطقة.

ومن الآراء غير الصحيحة التي نصادفها بين حين وآخر، الرأي الذي مؤداه أن الإسلام ـ دين التعصب وعدم التسامح، وهما سمتان ملازمتان أبداً له. واعتراضنا على مثل هذه الدعوى، أن التعصب يمكن أن يبرز في مرحلة تاريخية معينة وفي أي دين، بل ليس في الأديان فقط، وإنما في النظريات والعقائد والحركات السياسية والاجتماعية المختلفة. وفي الوضع الذي نناقشه هنا (حالة الإسلام)، فإن متابعة النواحي التاريخية والاجتماعية والعقائدية (القرآن والسنة) للإسلام، لا تبيح لأي باحث ومراقب موضوعي الحديث عن «التعصب الإسلامي». وقد نجد بعض المسببات والدوافع النفسية والحالات الاجتماعية الطارئة بين الحين والآخر، أو في بلد ما، ولكن ذلك لا يعطي الحق في التعميم إطلاقاً. وفي كثير من الحالات، فإن المسلمين (حيث يشكلون الأكثرية) لا يدركون بصدق وإخلاص حقيقيين الوضع المتزعزع نفسياً واجتماعياً، والمخاوف التي تنتاب الأقليات (غير المسلمة) الموجودة بين ظهرانيهم. فقسم منهم لا يرون مثل هذه المشكلة، حيث لا يخطر ببالهم أن غير المسلمين يمكن أن يرغبوا فعلا في تكوين رابطة قومية مشتركة معهم. وقسم آخر يعتقدون بصدق وحسن نية، أن الإسلام يقف من الأقليات موقفاً عادلاً، وقد حلّ مشكلاتهم بصورة تامة

(*21) نص المادة3 من الفصل الاول (المبادىء السياسية) من الدستور السوري الجديد (لعام 1973) أن «الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع». (المترجم).

ونهائية [268].

هذا الوضع الهامشي كثيرا ما ولّد بين مسيحيي الشرق الأدنى نظرات وآراء متشائمة، بالنسبة إلى آفاق التعايش المستقبلي مع الأغلبية المسلمة إلى درجة أن بعضهم أصبح يعتقد ، أن المسيحيين ليس لهم مستقبل في البلدان، التي تتسم بطابعها الشمولي (التوتاليتاري)، في تلك البلدان التي تجبر أطفالها على التعلم في المدارس القائمة على منهاج اسلامي، وأما الكبار (من المسيحيين)، فإنهم يبعدون بصورة واسعة عن المناصب السياسية والحكومية» [269]. ولهذا ليس مستغرباً أن يشهد النصف الثاني من القرن الحالي موجة هجرة مسيحية كبيرة من بلدان الشرق الأدنى إلى الخارج.

ولكن توجد بالمقابل وجهة نظر أكثر تفاؤلاً. مفادها أنه، مادام المسيحيون يستطيعون البقاء في الشرق الأدنى، ومادام أن إيمانهم ودينهم لا يتعرّضان إلى خطر مباشر، فإنه يتوجب عليهم، حتى ولو كان الأمر يتطلب تقديم تضحيات جسيمة، أن يكون لهم إسهامهم الفعّال والإيجابي في الحياة العامة لبلدانهم.

وقد عبّر عن هذا الموقف في الظروف الاجتماعية ـ السياسية الجديدة بالنسبة للمسيحيين (في بداية الخمسينيات من القرن الحالي)، الأستاذ في المدرسة اللاهوتية بالقدس، الرومي ـ الكاثوليكي ن. إدلبي. ففي مقالة له بعنوان: «دعوة لمسيحيي الشرق» أشار إدلبي إلى تعرض البنى الاجتماعية ـ الطائفية ومؤسساتها لأزمة عميقة. وفي ضوء تحليله لهذه الأزمة ينتقد مسيحي المشرق العربي بسبب سلبيتهم في الثلاثينيات والأربعينيات، ويرى أن المهمة الأولى تتمثل قبل كل شيء في القضاء على «عصاب الأقلية»،. المتمثل، في أن «المسيحيين، يشعرون بأنفسهم مطاردين، فيندبون باستمرار حظهم العاثر، باحثين في كل مكان عن الحماية»، وهذا يجري في وقت يتطلب حصولهم على الاعتراف «الانخراط التام في حياة بلدانهم» [270]. ويفهم إدلبي هذا «الانخراط» الذاتي على النحو التالي: تبرز أمامنا أولاً مهمة إعادة النظر جذرياً بمعاييرنا الثقافية. ودون أن نتخلى عن الثقافة الغربية، الضرورية لنا من أجل أن نقوم برسالة التوسط والوساطة بين الشرق والغرب، يتوجب علينا التقيد بتراتبية (هرمية) القيم، وإعطاء ثقافتنا القومية الأهمية الأولى الجديرة بها... ويجب علينا أن ندرك، أن مستقبل

المسيحية في البلدان العربية، ممكن بشرط انخراطها الكامل في حياة هذه البلدان وجاهزيتها التامة لتحمل مصيرها اللاحق، مهما كان هذا المصير. والمشكلة أن أغلبيتنا مازالوا يعيشون مصالح طوائفهم، في حين أن عدداً غير كبير فقط يهمه مصير التنمية الاقتصادية والسياسية للبلاد بشكل عام. على المسيحيين أن يعوا رسالتهم الاجتماعية، التي لابد من أن تساعدهم على التخلص من العزلة الطائفية... زيادة على ذلك، فإن المسيحيين العرب يجب أن يفهموا المساعي والأهداف المشروعة للإسلام المعاصر، بغية الإسلام الفعال في بلوغها، مع بقائهم مسيحيين ودون الارتداد عن قناعاتهم، وعن رسالتهم الأساسية [271].

وفي رسالته الموسومة بـ «المسيحيين والقومية العربية» طرح مكسيموس الخامس حكيم بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الكاثوليك في أثناء زيارته للجزائر في نيسان 1987 الأفكار التالية: العالم العربي - الإسلامي والطوائف العربية - المسيحية وجدت من أجل أن تكمل بعضها بعضاً... نحن العرب - المسلمين والعرب - المسيحيين - كلنا ننتمي إلى جنس واحد. نعبد إلهاً واحداً. ونحن كلنا نجل ونحترم الأنبياء جميعاً. أما خلاصنا، فإنه يتجسد في الاعتراف بتلك الاختلافات في القيم، التي تمثل كل جانب، وبإمكان كل جانب إكمال الجوانب الأخرى. إن انفتاح المسيحية على الثقافة الغربية لا تحولها إلى أخ خائن للمسلمين. بل إن هذا الانفتاح يمكن أن يجعل من المسيحية حلقة وسيطة بين الحضارتين، بين الثقافتين، بين الديانتين، اللتين تؤمنان بربّ واحد [272].

وأخيرا، فإننا نعتقد أن العالم المعاصر، الذي يتسم بالتنوع والتعددية، والذي يرتبط ببعض عبر آلاف من أقنية الاتصال، سيطرح أمام الوعي الديني حتماً مشكلات العلمنة (التي نعني بها في هذا السياق كاستقلال ذاتي لكل من المجالين الديني والدنيوي عن بعضهما) وحوار الأديان. وهو ما أكده العالم الشيعي المشهور س.خ. نصر في زمنه، حيث قال: إن قوة الإتصالات بالعالم المعاصر، ستفتح آفاقاً وإمكانات عريضة لإدراك التقاليد الدينية المغايرة، الأمر الذي يجعل حوار الإسلام الجدي مع الديانات الأخرى في منتهى الأهمية والضرورة [273]. ولهذا فإن مفكري الشرق الدينيين عمقاً واطلاعاً يدركون بصورة أكبر فأكبر، أنّ بلوغ تدين أكثر ملاءمة واتساماً

مع الظروف العصرية الراهنة، يمكن أن يحدث فقط في شروط تؤمن التحرر من الكراهية الطائفية والشعور بالتفوق والتميز.

المراجع والهوامش

(1) تيارده شاردن. ظاهرة الإنسان (موسكو 5691)، ص 142/بالروسية.

(2) Nouveau Livre de la Foi. La Foi Commune des Chretiens, (Paris, 1976), P.24-25.

(3) ت.ب. غريغوريفا: »مرة أخرى عن الشرق والغرب« - »الآداب الأجنبية« ،6791، العدد 7، ص 442/بالروسية.

(4) ي.ب. راشكوفسكي: »شرق - غرب كمشكلة في تاريخ الثقافة« - »شعوب آسيا وأفريقيا« ،6891 ، العدد 3، ص 751/بالروسية.

(5) فلاديمير سولوفيوف. الأعمال الكاملة في عشرة مجلدات، ط 2(سان بطرسبورغ، 1191-4191)، من المجلد ، ص3/بالروسية.

(6) R. lyer. Le rideau de verre. - Table Ronde, 1965, No = 209, P.23.

(7) Ibid, P.29.

(8) شرق - غرب: دراسات، ترجمات، إصدارات (موسكو،2891 , 5891 , 8891)، إصدار سنة 2891، ص712/بالروسية.

(9) ف.م. ألكييف. في الصين القديمة (موسكو، 8591)، ص 113/بالروسية.

(01) ي.س.كون. »سيكولوجية الخرافة« - مجلة »العالم الجديد« ، 6691، العدد 4، ص 5 -8/ بالروسية.

(11) انظر: ي.فز زافادسكايا. الشرق في الغرب (موسكو، 0791)، ولها أيضاً: ثقافة الشرق في العالم الغربي المعاصر (موسكو،)، ولها أيضاً: ثقافة الشرق في العالم الغربي المعاصر (موسكو، 7791/بالروسية).

(21) ف.أ.أفيتسان »الموضوعات الهندية في إبداع غوته« - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا« ، 9791، العدد 5، وله أيضا: »غوته وثقافة الشرق القديم« - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا« ، 7891، العدد 2/ بالروسية.

(31) ف.ك.تشالويان. شرق - غرب (موسكو، 9791)/بالروسية.

(41) انظر: أ.ي. كوبزيف. »حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية« . - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا« ،9791 ، العدد 5/بالروسية.

(51) أ.ف.سغدييف. »القوالب النمطية في الدراسات المقارنة للفلسفتين الشرقية والغربية« - في »التراث الفلسفي للشرق والمعاصرة« (موسكو، 3891)/بالروسية.

(61) ف.ب.كلياشنورين. »شرق - غرب في إطار الأدب الإيراني المعاصر« - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا« ، 5891، العدد 3/بالروسية.

(71) انظر: أ.م.غريينيف. »إيران بين الستينيات والسبعينيات: أصداء »ثقافة الغرب« - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا« ، 4891، العدد 4/بالروسية.

(81) ي.ب. راشكوفسكي. العلوم والشرق (موسكو، 0891) /بالروسية.

(91) ي.ب. راشكوفسكي. إشكالية الاستشراق في النظرية الثقافية - التاريخية لأرنولد توينبي

(موسكو، 6791)، وله كذلك: »إشكالية الشرق القديم في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي للقرن العشرين: كارل يا سبرز« - مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا«، 5891، العدد 1/بالروسية.
(02) أ. بيتروف: »الشرق والغرب: الاتصالات والروابط الاقتصادية كانعكاس لوتائر نمو اعلاقات المتنوعة«. - مجلة »آسيا وأفريقيا اليوم«،2891، العدد 21/بالروسية.
(12) تطور المجتمعات الشرقية: وحدة التقليد والمعاصرة (موسكو،4891)/بالروسية.
(22) شرق - غرب: دراسات، ترجمات، إصدارات (موسكو، 2891, 5891, 8891)/بالروسية.
(32) انظر: أ.كوبزيف. »حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية« - في مرجع ذكر سابقا/بالروسية.
(42) ي.و.بيرزبن. الكنيسة الكاثوليكية في جنوب - شرق آسيا (موسكو، 6691)/بالروسية.
(52) ف.غ. أوفنشيينكوف. الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا (موسكو، 2891)/بالروسية.
(26) Massignon, Lexique Technique de la Mystique Musu/mane (Paris, 1920), P.53.
(72) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى (موسكو، 6791)، ص 8-01/ بالروسية.
(82) أ.د. ميخايلوف. القصة الفرنسية المدينية القديمة: الحكاية الخرافية ومسائل خصوصية الهجائيات والقصص الساخرة في العصر الوسيط (موسكو، 6891)، ص 74-96/بالروسية.
(92) انظر: ف. غابرييلي: دانتي والإسلام - الثقافة والأداب العربية في القرون الوسطى (موسكو، 8791)، ص 302-802/بالروسية.
(03) مونتغمري واط: تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص31-41.
(31) E.Gilson, Les sources Greco-Arabes de l'augustinisme a Vicennant, - Arctives d'histoire doctrianle et litteraire de moyen age. Vol. 44, (1969) P. 89-121.
(32) H.A. Wolfson. The philosophy of the Kalam. (Cambridge, 1976), PÆ89-121.
(33) M.Arkoun. La Pensearabe (Paris, 1975), P. 99.
(34) L.E. Duval. Messages de paix (Paris, 1962).
(53) انظر: م.أ.زابوروف: تاريخ الحملات الصليبية من خلال الوثائق والمواد (موسكو، 7791)، ص 25-84/بالروسية.
(36) L.Gardet. La connaissance que Thomas Aquinas put avoir du monde Islamique. - Aquinas and Problems of the Time. - Louvain - The Hague (1976), P.148.
(37) A. Hourani, Europe and the Middle East, (London, 1980) P.9.
(83) غ.ي. فون - غرونباوم. الملامح الأساسية للثقافة العربية - الإسلامية (موسكو - 1891)، ص 53/بالروسية.
(93) المصدر نفسه، ص 04.
(40) W.C. Smith, Islam in Modern History (London, 1963) P.108.
(14) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص 77, 601.
(24) م.أ. باتونسكي. »تطور تصورات الفكر الاجتماعي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى حول الإسلام (القرن الحادي عشر - القرن الرابع عشر للميلاد)« - في مجلة »شعوب آسيا وفريقيا«، 1791، العدد رقم 4،ص 701/بالروسية.
(43) R. lyer rideau de verse. - Table Roned, 1965, No=209, P.20.

(44) The Cultural Context of Medieval learning Proceedings of International Colloquium on Philosphy, Science and Theology in the Middle Ages, Sept. 1973 (Boston, 1975).

(45) C.Geffre La Theologie des religions non chretiennes, vingt ans apres Vatican II (No=2) Islamochristiana. Vol.11 (Roma, 1985).

(64) الوصف الكامل للأرض وشعوبها، ترجمة س.ف. بولياكوف وى.ف.فيلينكوف - العصر البيزنطي، المجلد الثامن (موسكو، 6591)، ص 972/بالروسية.

(74) أ.يو.كراتشكوفسكي. الثقافة العربية في إسبانيا (موسكو - لينتغراد،7391)، ص11-21/بالروسية.

(84) ف.ف.بارتولد. الإسلام والخلافة العربية. ضمن الأعمال الكاملة في تسعة مجلدات، المجلد السادس (موسكو، 6691)، ص 722-822/بالروسية.

(94) نحن لا نناقش هنا مشكلة العلاقات الثقافية: إذ إن دور الثقافة الإسلامية (سواء المباشر أو غير المباشر) في تطور الآداب الأوروبية معترف به من الجميع. لكن التتبع العملي لطرق انتقال الأدب أمر في غاية التعقيد، قياساً على ما هو عليه الميدان العلمي - الفلسفي مثلا. والمجادلات بين التيار المتحزب للشرق والتيار التغريبي (القائل بأولية الغرب وتفوقه) حول طبيعة ومستويات التأثير، التي لعبتها الآداب والشعر الشرقي (خصوصاً) في الميادين المماثلة بأوروبا، لم تهدأ منذ مائتي عام. (بغية الاطلاع على عرض مختصر حول هذه المسألة، انظر: مونتغمري واط، ب. كاكيا. إسبانيا الإسلامية، موسكو 6791، ص 151-551/بالروسية).

(05) س.س، أفير ينتسيف: »اللاهوت« . في »الموسوعة الفلسفية«، المجلد الخامس (موسكو، 0791)، ص 202/الروسية.

(51) N. Rescher, The impact of Arabic Philosophy on the West. - Studies in Arabic Philosophy. P.149.

(52) L. Gardet. La connaissance que Thomas Aquinas put avoir du monde Islamique..., P.135, 141-142.

(53) E.Gilson, La philosophie au Moyen Age. Vol.2 (Paris, 1976), P.377-378.

(45) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص 68.

(55) انظر: دانشي الكوميديا الإلهية، الجحيم، (الأنشودة العشرون: 611-711/الطبعة الروسية.

(56) E. Gilson. La philosophie..., P.379.

(57) Ph.K.Hitti. Islam and the West. A Historical Survey (London, 1962), P.73.

(58) E.Gilson Les sources Greco - Arabes de l'augustinisme avicennant.- Arctives d'histore docrinal of litteraire de moyen age. Vol. 44 (1969), PP.101-102.

(59) The Legacy of Islam. Ed. by J.Schacht, C.E. Bostworth (Oxford, 1974), P.383.

(06) دانتي - الكوميديا الإلهية، الجحيم الأنشودة الرابعة: 441/ط. الروسية:

(61) J.Jolivet. The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam upto Avicenna. - Islam, Philosophy and Science. (Paris, 1981), PP. 45-47.

(62) The Legacy of Islam. Ed. by J.Schacht, C.E. Bostworth..., P.385.

(63) E. Gilson. La philosophie au Moyen Age. Vol.2 (Paris, 1976), PP.389-390.

(64) M. Asin Palacios. influencias evangelicas la litaratura religious del Islam. - A volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday. Ed. T.W. Arnold and R. Nictiolson.

(Amsterdam, 1973), pp. 8-27.

(65) M.Asin Palacios. Un precurseur hispano-musulman de Saint Jean de le Croix. - Etudes carmelitaines. Vol. 27 (1932), PP.113-167.

(66)انظر عرض المسألة في مقالة ف.غابرييلي. »دانتي والإسلام« . - في »الثقافة والآداب العربية في القرون والوسطى« (موسكو، 8791). ص302-802/بالروسية.

(76) انظر: م. شهيدي: أبو علي بن سينا - نزيل اللمبو: قراءات ذاتية لعام 5891 (موسكو، 5891)، ص 151-471 بالروسية.

(68) MÆRodinson. La fascination de I'islam. (Nijmegen, 1978), P.94.

(69) S. Van Riet La somme contre le gentils et la polemique islamo-chretienne, - Aquinas and Problems of his Time Louvain - the Hague (1976), P.159.

(70) N.Recher. The Impact of Arabic Philosophy on the West, - Studies in Arabic Philosophy..., PP. 152-153.

(71) The Legacy of Islam. Ed. by. J. Schacht,C.E. Bostwrth, P.385.

(72) M.Rodinson, La fascination del'Islam., P.53.

(37) بين الخمسينيات والسبعينيات من هذا القرن تكوّن في »الإسلاميات« الغربية اتجاه متخصص في دراسة تاريخ نشوء التصورات الأوروبية وتطورها ول الإسلام في القرون الوسطى وفي العصر الديث (في الوعي الشعبي، في الأدب، في اللاهوت، وفي الدراسات الإسلامية ذاتها). أما أكثر المؤلفات الغربية أهمية في هذا المجال، فإنها تلك التي وضعها كل من: ن. دانييل، أ، مالفيستي، ج. كريتسيك، م. رودنسون، أ. حوراني، ف. حتسي، م. واط. وفي نطاق الاستشراق الروسي تشير في هذا السياق إلى مؤلفات: م.أ. باتونسكي، أ.ف. سغدييف، م.ب. بيوثروفسكي وغيرهم.

(74) N. Daniel. Islam. Europe and Empire, (Edinbourgh, 1966,) P.13.

(57) م.أ. باتونسكي. تطور تصورات الفكر الاجتماعي لأوروبا الغربية في القرون الوسطى حول الإسلام (القرن الحادي عشر - القرن الرابع عشر للميلاد ...) - في مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا)، 1791، العدد 4، ص 701/بالروسية.

(76) Ioannis Damasceni. De Haeresibus. - D.J. Sahas John Damascus on Islam, PP. 54-55.

(77) Ioannis Damasceni, Disputatio Saracent et Christiani. - Sahas D.J.John Damascus on Islam (Leiden, 1972), PP. 101-103.

(78) S. Jargy. Islam et chretiente: Les fils d'Abraham entre la confrontation ex le dialogue (Geneva, 1981), P.106.

(79) Ioannis Damasceni. De Haeresibus. D. J Sahas. John Damascus On Islam, PP. 52-57.

(80) S. Jargy. Islam et chretiente. P.108.

(18) اشتهرت في أوروبا (في القرون الوسطى) حالات الحرمان الكنسي بسبب ما كان يطلق عليه »المزاجية الإسلامية« . وقد تعرض لهذا الإجراء فريدريك الثاني كإدى التهم التي وجهها إليه البابا غريغوريوس التاسع سنة 9321، الذي أشار إلى أن فريدريك الثاني، كان من أنصار العقيدة التي تتحدث عن »المحتالين الثلاثة« (موسى، عيسى، محمد)، أما ملك صقلية المذكور فقد رفض بدوره هذه التهمة. ويبدو من خلال هذه الواقعة أن حكاية »المحتالين الثلاثة« ذات منشأ شرق أوسطي، وأنها كانت رائجة بين الأوروبيين في القرن الثالث عشر للميلاد.

(82) Ph. Hitti. Islam and the West., P.50.

(83) R.W. Southern. Western Views of Islam in the Middle Age (Cambridge, 1962), PP.28-30

(84) L.Gardet. Islam. Religion et communaate (Paris, 1967), P.408.

(58) مونتغمري واط. تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص 99-301.

(86) Ph. Hitti. Islam and the West, PP. 174-55.

(87) Ibid., P. 51.

(88) Islam et Chretiens da Midi (Toulouse, 1983), P.262.

(89) Patrologiae cursus completus, Series latina, ed J.P.Migne (Paris, 1844-1855), table 157, Column 535-706.

(90) Ibid., col. 597-606.

(91) Ibid., col.599B

(92) G. Zananiri. L'Eglise et I'Islam (Paris, 1969), PP.177-178. نقلا عن:

(93) J. Knitzeck. Peter the Venerable and Islam (Princeton, 1964), PP.51-55.

(94) A. Hourani. Europe and the Middle East. (London, 1980), P.11

(95) Islamochrisitiana. Vol . 1-12 (Roma, 1975-1986), vol. 6,P.266.

(96) R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Age, P.62.

(97) A. Kerr. Christian Witness in Relation to Muslim Neighhours, - Islamochristian. vol 10 (Roma, 1984), P.11.

(98) M. St. Roncaglia. Francis of Assisi and the Middle East (Cairo, 1957), PP. 22-23.

(99) A. Kerr. Christian Witness in Relation to Muslim Neighhours, P.11.

(100) G. Zananiri. L'Eglise et I'slam. pp. 213-214.

(101) R.W. Southern. Western Views of Islam in the Middle Age. P.91.

(102) Ibid., P. 95.

(103) N. Rescher, Nicolas of Cusa on the Qur'an - Studies in Arabic Philosophy (London, 1973), PP. 140-144.

(104) Y.Moubarac., Recherches sur la penses chretienne et I'Islam dans le temps modernes et al'epoque contenporaine (Beyrouth, 1977), PP. 103-105.

(105) G.Zananiri. L'Eglise et I'Islam, P.242-243.

(106) A.Malvezzi. L'Islamismo e la cultura europea. (Florence, 1965), P.230.

(107) Ibid., P.235.

(108) N. Daniel, Islam and the West, the Making of an image (Edinbour, 1980), P.284-285.

(109) M.P. Holt. The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale. -
Historians of the Middle East (London, 1962).

(011) أ.ب. كوبزيف »حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية«، ص 676/بالروسية.

(111) المصدر نفسه، ص546.

(211) المصدر نفسه، ص 61.

(113) A. Hourani, Europe and the Middle East., P.13.

(411) أرنست تيودور هوفمان، القط مور وآراؤه في الحياة، قصص وحكايات (موسكو، 7691، مكتبة الأدب العالمي)، ص 467-567/بالروسية.

(115) N. Daniel. Islam. Europe and Empire., P.50.

(116) M.Rodinson. La fascination del'Islam, P.73.

(711) ن.ي.كونراد. الغرب والشرق (موسكو، 2791)، ص 9/بالروسية.

(811) م.أ باتونسكي. »علم الإسلاميات الغربي والاستعمار« في »المشكلات الأيديولوجية المعاصرة في بلدان آسيا وأفريقيا« (موسكو 0791)، ص 121/بالروسية.

(119) N. Daniel. Islam. Europe and Empire, PP. 467-468.

(120)Y. Moubarc. Rechercties sur la Penses Chretienne et I'Islam dans les temps modernes et a 'I'epoque contenporaine (Beyrouth, 1977).

(121) J.Rupp. Message ecclesial de Solowiew (Paris - Bruxelles, 1974).

(221) فلاديمير سولوفيوف. الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية في عشرة مجلدات، المجلد1، ص 412-512/بالروسية.

(321) المصدر نفسه، ص 512.

(421) المصدر نفسه - ص 612-712.

(521) المصدر نفسه، ص14.

(621) المصدر نفسه، المجلد4، ص 74.

(721) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(821) المصدر نفسه، ص 561-661.

(921) المصدر نفسه، المجلد 6، ص 865.

(031) المصدر نفسه، ص 055.

(131) المصدر نفسه، ص 455-555.

(231) المصدر نفسه، ص 485.

(331) المصدر نفسه، ص 716.

(431) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(531) ي.أ. بيليايف »لويس ماسينيون« - في مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا«،3691، العدد 4، ص 252/بالروسية.

(136) J.Waardenburg: Massignon - Notes for further Research. - The Muslim World. 1966. vol.56, No.3, P.162.

(137) L.Massignon. La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de I'Islam. Vol.1 (Paris, 1922).

(138) Y.Moubarc, G.Harpigny. L'Islam dans la reflexion theologique du christianisme conemporain - Contemporain - Cancilium. No116 (Paris, 1976), P.186.

(931) ي.أ.بيليايف »لويس ماسينيون..«، ص 552.

(140) J.Waardenburg. L'Islam dans le miroire de l'accident (Paris, 1962), P.108.

(141) Ibid., P.246.

(142) J.Benque. Les Arabes d'tier ademain (Paris, 1967), P.184.

(143) L.Massignon. Parole donnee (Paris,1962), P.172.

(144) J. Waardenburg. L'Islam dans le miroire de l'occident. P.217.

(145) L.Massignon. Parole donnee. P.288.

(146) Ibid., P.289.

(147) Ibid.

(148) L. Massignon. Le Signe mariale. Rythme du monde.3, 1948, p.14.

(149) J.Waardenburg: Massignon-Notes for further Research, p.164.

(150) L.Massignon. (Aan al-Haqq) - Opera Minora (Beyrouth, 1963), Vol.2, pp. 31-39.

(151) L.Massignon, Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazali.- Opera Minora, Vol.2, pp.523-536.

(152) L. Massignon "Les Sert Dormants" apocalypse d'Islam - Opera Minora (Beyrouth, 1963), Vol.3, PP. 104-118.

(153) L. Massignon. Mystiques musulmane et mystique chretienne au Moyen Age. - Opera Minora, vol.2, pp. 470-484.

(154) G. Anawati. Foi chretienne et foi musulma ne d'aujourd'hai - Tavolta rotonda sal tenna: christianesimo e Islamismo (Roma, 1974), P.198.

(155) Y.Moubarc. Recherches sur la Penses chretienne et l'Islam dans les temps modernes et a l'epoque contemporaine (Beyrouth, 1977), PP. 346-349.

(156) Kirche and Dritte Weltim Jahr 2000. (Zurich, 1974), P.26.

(157) Le Sige apostolique et les missions. Vol. 1-3 (Paris, 1959), P.22.

(158) Ibid., PP. 34-36.

(159) P.Rondot. Les Chretiens d'Orient. (Paris, 1955), PP. 78-80.

(160) G. Goyan. L'Eglise en marche (3-me serie). (Paris, 1931), P.10.

(161) Les eglises chretiennes et endecolonisation. (Paris, 1967), P.82.

(162) Ibid., P. 88.

(163) Ibid.

(164) Ibid.

(561) ف.غ. اوفتشينينكوف. الكنيسة الكاثوليكية في غرب أفريقيا (موسكو، 2891)، ص 121/ بالروسية.

(166) Les eglises chretiennes et en decolonisation (Paris, 1967), P. 51.

(167) Histoire universelle des missions catholiques. Vol 3-4 (Paris, 1958-1959), P. 176.

(168) Vatican II (2) Les relations de l'Eglise aves les religions non chretiennes. Unam Sanctum, 61. (Paris, 1966), P.40.

(961) م.م. شينمان. من بيوس التاسع إلى يوحنا الثالث والعشرين. الفاتيكان خلال مئة عام. (موسكو، 6691) ص 491/بالروسية.

(170) Concilium Vaticanum 2-um. Documents, Conciliaires, Jean XXIII (23), Paul VI (6). Discours. 1962-1965. (Paris, 1966) P.27.

(171) M.Bormans. Le Papa Paul Vl et les Musulmans. - Islamochristiana. Vol. a. (Roma, 1978), P.2-3.

(172) Ibid, P. 4-5.

(173) Lumen Gentium, No16.

(174) M. Asin Palacios. Un precurseur hispano-musulman de Saint Jean de le Croix - Etudes camelitaines. Vol. 27, 1932, PP.8-9.

(175) Nostra Aetate. 1965. No.3.

(176) R. Caspar. La religion musulmane. - Les relations de l'Eglise aves les religions non chretiemes, (Paris, 1966), P. 217.

(177) R. Caspar, Islam according to Vatican II (2), - Encunter. (Roma, 1976). No 21, P.2.

(178) E. Aguilar. The Second International Muslim - Christian Congress of Cordobe. - Islamochristiana. Vol.1 (Roma, 1975), PP.4-5.

(180) Ibid. P.7.

(181) P.Rossano. Les grands documents de l'Eglise catholique au sujet des musulmans. - Islmochristiana. Vol.8 (Roma, 1982), PP. 15-16.

(182) Ibid., 16-17.

(183) M. Fitzgerald. Christian Liturgy and Islamic Texts. - Encounter. 1976, No.30, P.89.

(184) Encounter (Documents for Muslim Christian Understanding) (Roma, 1974-1986), No.14, 1975, P.5.

(185) Ibid., No 88, 1982, PP. 5-7.

(681) ب. أوليا. آلهة أفريقيا الاستوائية (موسكو، 6791) ص 412-512/بالروسية.

(187) G. Zananiri. L'Eglise et I'Islam. (Paris, 1969), PP.297-298.

(881) ب.أوليا. آلهة أفريقيا الاستوائية، ص 052.

(189) L.Gardet. La foi du chretien et les grandes cultures religieuses. - Islamo-Christiana. Vol.3 (Roma, 1977), P.12

(190) Orientations pour un dialogue entre chretiens of musulmans, (Rome, 1970), P.12.

(191) Ibid., Pp.11,13.

(192) Ecclesiam Suam. 1963. No 9-15.

(193) R. Adolfs. Die Kirctie 1st Anders, (Koln, 1965), P.31.

(194) E. Schillebeckx. Foi chretienne et attente terrestre. - Eglise dans le monde de ce temps. (Paris. 1967). P.143.

(591)يا. كوتشينكي. »بعض مسائل الحوار بين الماركسيين والمسيحيين« . - في مسائل الإلحاد العلمي«، الإصدار الثامن عشر (موسكو، 57919، ص 382-482.

(196) J. Grudzien. Watykans Ka Koncepcjia dialogu ze swiatem. - Studia filoz. (Warszawa, 1976), No.2.p.170.

(197) Concilium Vaticanum 2-um. Documents Conciliaries, Jean XXIII (23), Paul VI (6). Discours, 1962-1965. (Paris, 1966), P.270.

(198) Ibid., P.271.

(199) R. Adolfs. Die Kirctie 1st Anders, (Koln, 1965), p. 47.

(200) J. Gelot. Vers une theologie des Religions non Chretiennes. - Islamo-Christiana. Vol.2 (Roma.

1976), P.9.

(201) Ibid., P.11.

(202) Gaudium Et Spes. 1965, No.8. P.92.

(203) Lumen Gentium. 1965, No.16.

(204) Nostra Aetate. 1965. No. 1

(205) Vatican II (2) Les relations de l'Eglise avec les religions non chretiennes. Unam Sanctum, 61, Paris, 1966) P.13.

(206) J. Martain. Humanisme Integral. (Paris, 1938), P.187.

(207) J.P.Charnay. Le. Dialogue Islamo - Chretien (essai d'interpretation psychostrategique). Politique Etrangere, 1976, No.3, P.226.

(208) Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans. (Rome, 1970), P.137.

(209) Ecclesiam Suam, No 72.

(210) Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans. (Rome,1970), P.66.

(211) J. Maritain. traite de I'Existence et del'Existant, (Paris, 1948), P. 137.

(212) L. Gardet. La foi de chretien et les grandes culutres religieuses. - Islamo-Christiana. Vol.3 (Roma, 1977), PP12-13.

(213) Ibid., P.29.

(214) Vatican II. Les relations del'Eglise avec les religions non chretiennes, Unam Sanctum, 61. (Paris, 1966), P.18.

(215) Ibid., P.123.

(216) L.Gardet. Regards chretiens sur la pluralite des cultures dans le monde present. - Rencontre Islamo-Chretienne (Tunis,1974, Tunis, 1975), P.118.

(217) Ibid.

(218) p.Rondot. Les Chretiens d'Orient, (Paris. 1955), P.12.

(912) سس. أفيرينتسيف »مصادر التقليد الثقافي الأوروبي في تاريخ الانتقال من البدائية إلى القرون الوسطى« - »من تاريخ ثقافة القرون الوسطى والنهضة« . (موسكو، 6791)، ص 42-52/ بالروسية.

(220) J.Leroy. Monactisume oriental aux 10-13 Siecles. - Catiers d'Histoire Loyon, 1975, t.20, No.2, p.302.

(122) أ.دي كاستري. الإسلام والمسيحية في عصر الفتوحات وسلطة العرب. (سان - بطرسبورغ، 5191)، ص4 , 92/بالروسية.

(222) K.C. Abu Jaber. The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire. - The Muslim World 1967, Vol. 57. No.3, P.212.

(322) ي،ب. بيتروشيفسكي. الإسلام في إيران ما بين القرنين السابع والخامس عشر للميلاد (ليننغراد، 6691)، ص 481-581/بالروسية.

(422) ن.أ. إيفانوف »تصنيف خصائص الإقطاعية العربية - العثمانية« - في مجلة »شعوب آسيا وأفريقيا«، 8791، العدد 3، ص 85/بالروسية.

(225) A. Hourani Syria and Lebanon. (London, 1964). P. 63.

(622) آدم ميتز. اتجديد الإسلامي (موسكو، 3791)، ص 93/بالروسية.

(227) A. Hourani, Minorities in the Arab World. (London. 1947), P. 22.

(228) K.C. Abu Jaber, The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire.—The Muslim World 1967, Vol.57, N 3,). 214.

(229) Ph. K. Hitti. Lebanon in History (London, 1957), P.362.

(032) آدم ميتز، التجديد الإسلامي، ص 44.

(231) A Hourani. Minorities in the Arabi World, P.21.

(232) ك. صليبي. دراسات في تاريخ لبنان (موسكو، 9691)، ص 851/بالروسية.

(332) م.أ. روديونوف. »من تاريخ تشكل البنية الطائفية لسكان لبنان« في: »الإثنوغرافيا السوفييتية«، 3791، العدد 4، ص13/بالروسية.

(234) Religion in the Middle East Vol. 1,2 (London, 1969), P.403.

(235) Montgomery Watt. Islamic Philosophy and Theology - Islamic Surveys 1. (Edinurgh, 1962)., P. 173.

(632) ك. صليبي. دراسات في تاريخ لبنان، ص081-181/بالروسية.

(732) أ.أ. دولينينا. دراسات في تاريخ الأدب العربي للعصر الحديث. مطبوعات 0781-4191 (موسكو، 8691)، ص6/بالروسية.

(832) نقلا عن: ز.ي.ليفين. فيلسوف الفريكة أمين الريحاني. (موسكو، 5691). ص7-8/بالروسية.

(932) هاملتون جيب. الأدب العربي (موسكو، 0691)، ص311.

(042) أ. كراتشكوفسكي. أعمال مختارة. المجلد 3. (موسكو - لينينغراد، 6591)، ص 132/بالروسية.

(241) J. Jomier. Le commentaire coranique du Manar. (Paris, 1954), P.302.

(242) M. Fitzgerald. Christian Liturgy: and Islamic Texts - Encounter. 1976, No.30. PP.6-8.

(243) A. Hourani, Arabic Thought in Liberal Age, 1798-1935. (London, 1962), P.254.

(244) N. Azoury. Le reveil de la nation arabe. (Paris, 1905), P.254.

(245) Ibid., P.102.

(246) L.Zolonde K. The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century. - The Muslim World 1967, vol.57, No.3. P.204.

(247) Ibid., P.205.

(248) Salim Al-Bustani. Tarikh Faranca al-Hadith. (Beirut, 1884), PP.25-40.

(249) Religion in the Middle East. Vol.2, P.562.

(250) N. Azoury. Le reveil de la Nation Arabe PP. 1-2.

(251) Ibid., P.150.

(252) نقلاً عن: أ.ي. كريمسكي. تاريخ الأدب العربي الحديث (موسكو 1791)، ص 626/بالروسية.

(352) ت.أ.بوتينتسيفا. ألف عام وعام من المسرح العربي. (موسكو، 7791)، ص 041-141/بالروسية.

(452) نقلا عن: أ.ي.كريمسكي. تاريخ الأدب العربي الحديث، ص 556.

(255) S. Lavan. Four Christian Arab Nationalists: a Comparative Study. - The Muslim World. 1967, vol. 57, No.2, P.123.

(256) A. Hourani. Arabic Thought in Liberal Age..., p.259.

(257) S.G.Haim, Arab Nationalism, An Anthology. (Los Angeles, 1962), PP.59-61.

(258) C.Zurayk. The Essence of Arab Civilization - The Middle East Journal. 1949. No.4. P.3.

(259) M.Alfak. Commemoration du Prophete Araebe. - Orient. 1965. No. 35. P.76.

(260) Ibid., PP.152,150

(261) Ibid., P.155.

(262) Ibid., p.152.,

(263) Ibid., P.154.

(264) Ibid., P.153.

(562) د. بيلمان. التراث الثقافي العربي في ضوء الآراء المثالية لبعض مؤرخي الثقافة العرب - التاريخ والاقتصاد للمشرق العربي وشمال أفريقيا. (موسكو، 5791) ص 02/بالروسية.

(266) M. Arkoun. La pensee arabe. (Paris, 1975), P.109.

(267) L. Gardet. La cite musulmane, vie, sociale et politique. (Paris, 1976), P.347.

(268) W.C.Smith. Islam in Modern History. (London, 1963), P.98.

(269) Religion in the Middle East. Vol. 1,2 (London, 1969), Vol. 1,P.405.

(270) N.Edelby. Notre vocation de chretiens d'Orient - Proche Orient Chretien. 1953, 7-9, P.205.

(271) Ibid., PP.211-212.

(272) Islamochristiana, Vol.1-12. (Roma, 1975-1968), Vol. 5, PP.247-248.

(273) S.G. Nasr. The Imutable Principles of Islam and Western Education - The Muslim World. 1966, vol. 56, No.1.P.7.

المؤلف في سطور:

د. أليكسي فاسيليفيتش

* متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والقارات والثقافات.

* يعمل في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية.

* أصدر عدة دراسات في قضايا العلاقات الثقافية والحضارية بين الأديان والشعوب، ولاسيما بين ثقافتي الشرق والغرب، وكذلك حول التصورات الفكرية - الدينية بين الثقافتين العربية الإسلامية والأوربية المسيحية.

* له دراسة عن نشوء أيديولوجية القومية العربية ودور الأقليات المسيحية في الشرق العربي (النصف الثاني من القرن التاسع عشر - بداية القرن العشرين).

المترجم في سطور:

د.خلف محمد الجراد

* مواليد محافظة الحسكة (سوريا) عام 0591.

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة لينينغراد (روسيا) 0891.

* يشتغل بالبحث والترجمة والتأليف من أواسط الثمانينيات، إضافة لعمله في التدريس.

* صدر له إليالآن ستة أعمال (خمسة منها ترجمها عن الروسية)، هي: الفن والأيديولوجيا، الفن والدين، ثقافة السريان في القرون الوسطى، فيلسوف الفُريكة



الرياضة والمجتمع

تأليف:

د. أمين الخولي

أمين الريحان، الفلسفة اليابانية المعاصرة، واليزيدية واليزيديون (تأليف).

* نشر عدداً من البحوث والدراسات في الميادين الفلسفية والاجتماعية والتربوية والشبابية والثقافية الاستراتيجية.

* عضو اتحاد الكتاب العرب في سوريا (جمعية الترجمة).

المراجع في سطور:

أ. د.محمود حمدي زقزوق

* من مواليد جمهورية مصر العربية.
* شغل منصب عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.
* عين نائبا لجامعة الأزهر بالقاهرة.
* يتقلد حاليا منصب وزير الأوقاف في مصر.

هذا الكتاب

يعد كتاب أليكسي جورافسكي «المسيحية والإسلام: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم» من المؤلفات الأجنبية المهمة، الصادرة في العقدين الأخيرين حول هذه المسألة الحساسة. وتنبع أهميته من قوة منهجه العلمي، وموضوعيته الكبيرة، ومن عمق تحليلاته الثقافية ـ التاريخية، وصحة استنتاجاته الدقيقة. ولا نبالغ إذا قلنا إنه من أفضل ما كتبه المستشرقون الروس في الآونة الأخيرة عن الإسلام وتاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، بعد أن تعرض (أي الإسلام) إلى سيل هائل من التشويه والتزوير، والتفسيرات النمطية العدائية. لقد استعرض المؤلف بصبر الباحث المجتهد مراحل تطور العلاقات المسيحية الإسلامية، والإشكاليات المرافقة لها، بدءاً من ظهور الإسلام، الذي شكل صدمة كبرى للغرب، ومروراً بأنماط التصورات الذهنية ـ السيكولوجية الغربية عن الإسلام، وأشكال التصادم والتنافس بين الحضارتين، ثم الممهدات الفلسفية ـ اللاهوتية للحوار الإسلامي ـ المسيحي (سولوفيوف الروسي وماسينيون الفرنسي)، وانتهاءً بالدعوة الكنشية الرسمية للحوار المسيحي (الكاثوليكي) مع الإسلام، من خلال قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني. كما قدم جورافسكي مساهمته الفكرية بالنسبة للعناصر الثقافية ـ الاجتماعية لحوار بنّاء من الطرفين.

من ناحية أخرى أفرد المؤلف حيزاً مهماً للحديث عن مسيحيي المشرق العربي، وللدور المميز الذي لعبه ويلعبه المسيحيون العرب في النهضة الثقافية الحديثة وحركة القومية العربية. حيث يرى أن مستقبل المسيحيين في البلدان العربية، مرهون بانخراطهم التام في حياة هذه البلدان، وأن يكونوا جاهزين لتحمل المصير نفسه مع إخوانهم المسلمين، مهما كان هذا المصير، ودون بناء أوهام زائفة على الغرب، الذي لا يهمه سوى مصالحه الاستراتيجية. إن كتاب جورافسكي يمهد فعلا لإرساء أسس موضوعية لحوار حقيقي يكرس مزيدا من التقارب والتسامح والاحترام المتبادل والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين.